

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA FONCTION DE L'IMAGINATION

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

RENÉ LACROZE

Agrégé de Philosophie
Professeur au Lycée Janson-de-Sailly

PARIS

BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS

5, RUE PALATINE (VI^e)

—
1938

LA FONCTION
DE
L'IMAGINATION



Digitized by the Internet Archive
in 2026

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA FONCTION DE L'IMAGINATION

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

RENÉ LACROZE

Agrégé de Philosophie
Professeur au Lycée Janson-de-Sailly

PARIS

BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS

5, RUE PALATINE (VI^e)

—
1938



LA FONCTION DE L'IMAGINATION

I

L'IMAGINATION EST-ELLE UNE OPÉRATION GRATUITE ?

Se demander quelle est la fonction de l'imagination est postuler qu'elle en a une, donc contredire l'opinion commune d'après laquelle elle serait un jeu gratuit, ne servirait à rien et consisterait surtout en une contemplation paresseuse des données psychiques. Sur ce point, la psychologie contemporaine est demeurée fidèle à la doctrine du xvii^e siècle : elle n'a rien oublié des critiques dirigées par PASCAL, DESCARTES, BOSSUET, MALEBRANCHE, contre cette « maîtresse d'erreur et de fausseté », qui détourne l'homme de la réalité en l'abusant par de vaines fictions.

Certains auteurs semblent la confondre avec la mémoire et attribuent la succession des images dans l'esprit à un simple phénomène de réitération qu'autorise l'abandon de la conscience au fil des souvenirs. Ainsi la conçoit TAINE, par exemple. « Il y a des jours, dit-il, où, sans le vouloir, nous repassons en esprit un morceau de notre vie, telle journée de voyage, telle soirée d'opéra, telle conversation inté-

ressante... ; les idées, qui essaient de se jeter à la traverse, sont mal venues ; elles sont chassées ou s'arrêtent sur le seuil ; si, au premier moment, quelque lacune se rencontre dans notre souvenir, elle finit le plus souvent par se combler d'elle-même, un détail oublié surgit à l'improviste. Je me rappelle, en ce moment, une soirée passée à Laveno, sur le Lac Majeur, et à mesure que j'insiste, je revois mon dîner d'auberge, la grosse nappe toute blanche, la jolie servante effarée, puis, un peu après, le sentier tortueux parmi les thym et les lavandes, le lac d'un gris bleuâtre sous une enveloppe moite de vapeurs, les plaques de lumière, les traînées scintillantes, les broderies d'argent qu'un rayon égaré semait çà et là sur la nappe unie, le bruissement imperceptible des petits flots, qui venaient mourir sur la grève, et les clochettes des vaches qui tintaient çà et là dans le silence... Ainsi la fin de chaque image coïncide avec le commencement de l'autre, et, partant, l'autre entre en résurrection quand la première disparaît ¹. »

Une telle fidélité est rare : l'imagination comporte jusque dans ses formes les plus basses (rêve, cauchemar, délire), un arrangement, un assemblage de parties, un ordre nouveau, par quoi elle est créatrice et non simplement reproductrice. Mais la plupart des psychologues soulignent le caractère automatique de ce phénomène. Ils observent que le secret de la production des images échappe à la conscience ; l'inven-

1. H. TAINE, *De l'intelligence*, I, p. 140.

tion n'obéit ni aux règles de la logique, ni à celles de l'esthétique ; le travail, la méditation préparent les voies, favorisent la création ; pour le reste, il faut s'en remettre à l'inspiration. M. E. LE ROY le constate : « l'invention s'accomplit dans le nuageux, dans l'obscur, dans l'inintelligible, presque dans le contradictoire... Des formes s'ébauchent et se dissipent aussitôt ; de brusques retours de nuit suivent de soudaines explosions de jour ; des trouées lumineuses déchirent par moments une brume sans cesse renaissante... ; il me semble constamment être sur le point de discerner certains contours jusque-là indécis et fuyants et ces contours se fondent, noyés aux lointains nébuleux de l'horizon, dès que je peux apercevoir enfin leur figure précise ¹ ».

Cette irrationalité de la création imaginative est considérée par beaucoup comme essentielle : on y voit la marque de sa nature. L'activité des éléments de l'esprit se substituant aux fonctions générales de synthèse (intelligence, attention, volonté), la fantaisie constitue, en fait, une vie seconde que régissent les seules lois de l'imagerie, au gré des rencontres, des analogies, des assonances verbales. L'automatisme de l'imagination est en tout point semblable à celui de la marche ou du langage : la pensée l'ébranle, ne le pénètre pas. Les éléments figuratifs, extraits de la mémoire, se suivent, s'attirent, s'unissent suivant leurs affinités propres, reproduisant par leurs combinaisons

1. E. LE ROY, *La pensée intuitive*, II, pp. 8-9.

un fragment du passé ou faisant surgir à l'esprit des fantômes inconsistants. La conscience ne participe pas à ce jeu, dont la puissance hallucinatoire tient pour une large part à l'engourdissement des facultés intellectuelles. « Le rêveur, dit A. MAURY, fait par faiblesse de l'intelligence ce que... [les hommes absorbés] font par énergie de la réflexion; il n'a pas la force d'appliquer son attention à l'objet qu'on lui présente et sa parole n'est qu'un écho de l'idée qu'il contemple machinalement ¹. »

Quelques auteurs reconnaissent cependant que ce mécanisme, pour étranger qu'il soit à la vie de l'esprit, est subordonné à un « principe d'unité » intellectuel ou affectif ². C'est la thèse défendue par RIBOT : l'essence de l'imagination créatrice résiderait « dans la propriété qu'ont les images de s'assembler en combinaisons nouvelles par l'effet d'une spontanéité dont on a essayé de déterminer la nature » ³, entendez, conformément aux lois de l'automatisme psychologique. Il importe peu, après cela, que la production des images obéisse à une finalité externe. « Les associations, dit M. SARTRE, peuvent être orientées, dirigées du dehors, mais il faudrait un miracle pour suspendre leurs lois comme pour suspendre la loi de la pesanteur. En somme, de même que certains économistes ont proposé de remplacer le libéralisme économique prêché par les empiristes anglais par une

1. A. MAURY, *Le sommeil et les rêves*, p. 81.

2. Th. RIBOT, *Essai sur l'imagination créatrice*, p. 66.

3. *Ibid.*, p. 257.

économie dirigée, on peut dire que RIBOT remplace l'associationnisme de TAINÉ et de MILL par un associationnisme dirigé ¹. »

On n'échappe pas, l'exemple de RIBOT le prouve, à la nécessité d'admettre une certaine finalité dans le processus imaginatif ; les raisonnements passionnels, les fabulations justificatrices, la création littéraire et artistique ² seraient inexplicables, si l'on n'y voyait l'œuvre d'une activité qui élit, élabore et combine les matériaux qu'elle emploie. La fiction la plus grossière manifeste une intention ; une attraction mécanique ne pourrait la faire naître et lui donner la forme organisée sous laquelle elle se présente. Mais il peut paraître conforme à l'esprit scientifique de superposer ici la finalité à l'automatisme et de voir dans l'imagination un phénomène associatif dirigé par un processus conscient.

Cette conception n'est guère défendable, car on ne peut faire sa part au mécanisme. Si l'on place à la base du psychisme des processus régis par la causalité pure, il devient impossible ensuite d'introduire une activité intelligente et libre dans l'organisme mental. Où, à quel moment la chaîne mécanique se trouvera-t-elle rompue pour permettre à la conscience de faire son apparition ? On sera inévitablement conduit à élargir progressivement le domaine de l'automatisme pour y faire entrer la volonté, l'attention, la pensée. Et l'on aboutira ainsi à l'ato-

1. J. P. SARTRE, *L'imagination*, p. 39.

2. Th. RIBOT, *La logique des sentiments*.

même psychologique de TAINE : au terme de l'analyse réductrice, la vie mentale apparaîtra comme une inflation verbale et spirituelle, qui recouvre une seule réalité, celle de l'image et de la sensation. De deux choses l'une : ou tout est mécanique dans l'esprit, et la conscience n'est qu'une illusion, ou les phénomènes psychiques élémentaires doivent manifester déjà la finalité, qui s'épanouit dans les formes supérieures de la vie mentale.

Que cette seconde alternative doive être préférée, c'est ce qui résulte de deux faits mis en évidence par la psychologie contemporaine. Le premier est celui de *l'interchangeabilité des matériaux de l'esprit*. L'école de WÜRZBURG a prouvé clairement que les opérations intellectuelles sont indépendantes des données concrètes sur lesquelles elles portent. WERTHEIMER et KÖHLER ont démontré par des expériences célèbres la prépondérance et la permanence relative des formes dans la perception extérieure. De même, dans l'ordre affectif, un sentiment peut conserver un ton relativement constant, malgré les variations que déterminent dans son contenu les changements d'humeur du sujet ou la modification des circonstances extérieures ¹. L'action elle-même n'est pas un tout concret, une suite indivisible de gestes et de mouvements : à chaque répétition, les difficultés sont différentes et le sujet doit varier sa technique, sans que, dans son ensemble, la conduite s'en trouve modifiée. Une syn-

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 127.

thèse mentale est donc définie beaucoup moins par son contenu que par l'organisation générale qui résulte de la fonction qu'elle remplit.

Il convient de souligner, en outre, *l'extrême plasticité* que présentent les éléments psychiques. A tort, on leur attribue parfois un contour arrêté et des propriétés fixes : mais les « idées » de LOCKE et de HUME, les « sensations » de CONDILLAC, les « images » de TAINE et autres « unités mentales » sont des êtres de raison, qui ont perdu la souplesse de la vie. A ces fictions mortes s'oppose le dynamisme des tendances, qui se prêtent aux transformations les plus inattendues. La psychologie contemporaine renonce à assigner des caractères intrinsèques aux données élémentaires du psychisme, dont les propriétés sont dues aux synthèses mentales dans lesquelles elles s'intègrent.

L'association systématique fait donc apparaître des états nouveaux, qui n'étaient pas contenus, même en puissance, dans les conditions qui les ont rendu possibles. Chaque fait psychique est modifié dans son essence par les relations qu'il soutient avec les autres faits : une tendance, par exemple, s'enrichit, change de nature et de valeur en se mêlant à la vie générale de l'esprit ¹.

L'existence spirituelle ne doit pas, par conséquent, être considérée comme une chaîne nécessaire de causes et d'effets ; la ligne de notre destinée n'est pas

1. F. PAULHAN, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*. Du même, *Les transformations sociales des sentiments*.

inscrite dans notre tempérament, notre caractère, les influences que nous subissons du milieu physique ou social ; elle est tracée par les démarches de notre conscience, à laquelle rien n'est interdit *a priori*, car elle peut tout exiger de l'infinie richesse de notre nature ¹. La vie intérieure est une incessante création de formes, dont chacune entraîne par son apparition le remaniement ou la dissolution de celles qui l'ont précédée. Si la psychologie ne veut pas assister en simple spectatrice à cette gestation, si elle veut rendre intelligible le devenir mental, elle doit remonter jusqu'aux principes qui dirigent l'organisation intérieure, c'est-à-dire jusqu'aux fonctions psychiques.

Il n'y a pas d'idée plus fausse et plus nuisible en psychologie que celle de la gratuité des opérations mentales. « L'homme, dit BERGSON, peut sans doute rêver ou philosopher, mais il doit vivre d'abord ; nul doute que notre structure psychologique ne tienne à la nécessité de conserver et de développer la vie individuelle et sociale. Si la psychologie ne se règle pas sur cette considération, elle déformera nécessairement son objet. ... Si la fonction ne se comprend que par la structure, on ne peut démêler les grandes lignes de la structure sans une idée de la fonction. Il ne faut pas traiter l'esprit comme s'il était ce qu'il est « pour rien, pour le plaisir ». Il ne faut pas dire : sa structure étant telle, il en a tiré tel parti. Le parti qu'il en tirera est, au contraire, ce qui a dû déterminer sa structure :

1. L. LAVELLE, *La conscience de soi*.

en tout cas, le fil conducteur de la recherche est là ¹. »

Cette méthode est la seule qui permette de saisir, à la fois, ce qui *unit* les diverses manifestations d'une même réalité psychique et ce qui les *sépare* des autres phénomènes. Les opérations rapportées à l'imagination occupent dans l'échelle mentale des niveaux différents : on les rapproche le plus souvent, note BERGSON, pour des raisons négatives, parce qu'elles n'appartiennent ni à la perception, ni à la mémoire, ni à la pensée logique ². Mais on n'apercevra leur unité véritable qu'à la condition de faire apparaître leur fonction commune. Comme aussi on ne pourra distinguer avec précision la fantaisie de tel autre état qui lui ressemble (l'intuition ou la mémoire, par exemple), si l'on n'est auparavant fixé sur le rôle qu'elle joue dans la vie intérieure. CLAPARÈDE l'a montré avec évidence dans une communication au Congrès de Psychologie de Copenhague (1932), un processus psychique ne peut être clairement défini et délimité que par la méthode fonctionnelle. « Du point de vue structural, comment distinguer, par exemple, l'intelligence et la volonté ? En analysant ces phénomènes, nous trouvons dans chacun d'eux des images, des pensées, des tendances, des affects, etc... et il est très difficile, sinon impossible, de saisir en quoi ils diffèrent... Au contraire, dès qu'on les considère sous l'angle fonctionnel, ces conduites se présentent comme très différentes. Poser la question

1. H. BERGSON, *Les deux sources...*, pp. 111-112.

2. *Ibid.*, p. 111.

fonctionnelle, c'est se demander non seulement quel est le rôle d'un phénomène, mais « dans quelle circonstances survient-il ? Quelle est la situation qui l'engendre » ¹ ?

Ajoutons enfin que le postulat de la passivité de l'imagination est nettement contredit par les faits. L'observation la plus banale montre qu'imaginer est tout autre chose que contempler de l'Épinal. Le rêve, le cauchemar, le délire du malade mental, la simulation enfantine comportent une part d'activité intellectuelle et pratique. La rêverie, que l'on interprète parfois comme un signe de désintéressement ou d'impuissance, a pour fondement une révolte ou un dégoût : les esprits chimériques, les utopistes, les Don Quichotte se lancent dans des entreprises surhumaines pour vaincre l'injustice et redresser les torts ². Les mythes populaires eux-mêmes se doublent d'actes caractéristiques. « Lorsque les Australiens et les Papous de la Nouvelle-Guinée, dit M. LÉVY-BRUHL, récitent des mythes à haute voix, lorsqu'ils les jouent et les miment, lorsqu'ils les traduisent en images plastiques, ils pratiquent eux aussi une sorte de magie sympathique ³. » On trouvera de ce fait de nombreuses preuves dans la suite de cette étude ⁴.

On oppose l'imagination à l'action, parce qu'on songe seulement à celle qui se manifeste au dehors

1. E. CLAPARÈDE, *La psychologie fonctionnelle* (in *Revue philosophique*, 1933, I, p. 8).

2. Voy. *infra*, p. 37.

3. L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, p. 158.

4. Voy. *infra*, p. 36 et suiv.

par des réactions motrices. Mais on ne fuit un acte qu'en le remplaçant par un autre. Le rêveur ne se complairait pas dans son attitude s'il n'y trouvait la solution vainement cherchée ailleurs, l'équivalent de l'acte réel trop difficile ou trop coûteux pour lui. Le pouvoir de l'imagination consiste précisément dans l'influence qu'elle exerce sur le sujet, en dérivant son énergie dans une voie latérale, en orientant son activité vers les fins qui lui sont propres. En aucun cas, l'imagination n'est un simple abandon : elle substitue à l'action extérieure et visible une action secrète et intérieure, qui est aussi, à un certain point de vue, une réponse à la situation objective. Elle constitue donc une conduite, dont il appartient à la psychologie fonctionnelle de pénétrer la nature.

Ce qui empêche d'admettre ce point de vue, c'est qu'on y voit une résurrection de l'ancienne théorie des facultés de l'âme. Rien de plus inexact pourtant ; les fonctions psychiques ne sont pas des entités inventées pour les nécessités de l'explication : elles nous sont révélées par l'observation.

Au niveau le plus bas du psychisme, elles se confondent avec les *besoins* organiques, pures exigences du corps, autour desquelles les sensations et les mouvements commencent à s'organiser ¹.— A un degré plus haut, ce rôle unificateur appartient aux *intentions*, qui dirigent la conduite et orientent l'activité. Dans la plupart des cas, des élans frustes, des forces obscures précèdent les états concrets et ébranlent le psychisme :

1. G. DUMAS, *Nouveau traité de psychologie*, II, p. 446 et suiv.

l'amour n'est d'abord qu'une nostalgie vague, un sentiment vacant qui se cherche un objet. — Sous l'influence d'une stimulation extérieure, la tendance se transforme en *désir* : elle se spécialise, s'attache à une représentation déterminée, et, par là, acquiert une urgence, un caractère impérieux, qui inclinent la volonté. On observe alors dans tout l'organisme une tension, une alerte, une préparation motrice, qui annoncent et dessinent l'acte. — Une simple différence de degré sépare le désir « en érection » ¹ de la *conduite*, qui comprend les multiples réactions échelonnées dans le temps et organisées en un tout par lesquelles un être s'adapte à une situation extérieure. Cette conduite fait l'unité fonctionnelle d'un nombre plus ou moins grand d'informations sensorielles, de souvenirs, d'habitudes, d'éléments moteurs, etc...

Par *fonction psychique*, il faut donc entendre *toute force propre à orienter, consciemment ou non, l'organisme mental vers une fin déterminée, en provoquant, à cet effet, la constitution d'une synthèse psychique plus ou moins durable*.

La tâche principale du psychologue nous paraît être l'étude de ces fonctions, qui présentent seules dans la vie mentale une suffisante stabilité pour être objets de science. La description et l'examen des grandes attitudes mentales (le point de vue fonctionnel) et l'analyse de l'esprit (le point de vue structural) sont les deux méthodes dont dispose le psychologue pour expliquer les faits qu'il observe : elles

1. P. JANET.

se complètent plus qu'elles ne s'excluent. Il y a intérêt toutefois, pour les raisons que nous avons dites, à demander à la première l'idée directrice de la recherche : nous essaierons de le montrer à propos du problème spécial de l'imagination.

II

LA FONCTION DE L'IMAGINATION EST-ELLE D'EXPLIQUER ?

Certains auteurs renoncent à voir dans l'imagination un simple amusement de l'esprit : ils lui attribuent une fonction intellectuelle. Ils placent son ressort dans la curiosité, ce désir inné de connaître et de comprendre, que ne peut satisfaire d'abord l'intelligence, à cause de l'imperfection des moyens dont elle dispose. En suppléant aux défaillances du savoir, en apportant à l'ignorant l'illusion de pénétrer le mystère des choses, la fantaisie comblerait l'une des aspirations les plus profondes de l'homme

Cette conception sert de base à la « loi des trois états » d'A. COMTE. Dans l'état théologique ou fictif, c'est l'imagination, qui, à défaut de la raison encore impuissante, fournit l'explication ; l'homme se représentera donc « les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique les anomalies apparentes de l'univers ¹ ». Ce n'est point là un accident, mais une phase néces-

1. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, première leçon.

saire du développement mental ; la philosophie théologique était, à l'origine, la seule accessible à l'esprit humain, « pressé entre la nécessité d'observer pour se former des théories réelles et la nécessité non moins impérieuse de se créer des théories quelconques pour se livrer à des observations suivies » ¹.

Cette interprétation intellectualiste de la fonction imaginative se retrouve dans la plupart des théories par lesquelles on a tenté de rendre compte de la nature et de l'origine de la pensée mythique. Les doctrines *naturalistes et linguistiques* de MAX MÜLLER ², de BRÉAL ³, de REGNAUD ⁴ tiennent le mythe pour un poème, qui reflète à la fois l'étonnement de l'homme devant les grands spectacles naturels et son éternelle sensibilité. « Quand, après une sombre nuit, la clarté du jour reparaissait, il songeait à sa propre lumière qui ne se rallumerait jamais. Quand il voyait le soleil baisant la rosée, il rêvait des jours et des plaisirs passés pour jamais ⁵. » La clef de ce poème se perdit plus tard, lorsque « le langage cessa de se comprendre lui-même » ⁶. Le mythe naquit quand l'homme, ayant retenu les formules, mais oublié leur sens, personnifia les mots et inventa des héros allé-

1. A. COMTE, *loc. cit.*

2. M. MÜLLER, *Essai sur la mythologie comparée ; La science du langage ; Origine et développement de la religion ; Essais sur l'histoire des religions.*

3. M. BRÉAL, *Hercule et Cacus.*

4. P. REGNAUD, *Comment naissent les mythes.*

5. M. MÜLLER, *Essai sur la mythologie comparée*, pp. 136-137.

6. *Ibid.*, p. 210.

goriques pour rendre intelligible le récit traditionnel. « La mythologie, dit M. MÜLLER, ... est, en réalité, une maladie du langage. Un mythe signifie un mot, mais un mot qui n'était d'abord qu'un nom ou un attribut et auquel on a laissé prendre une existence plus substantielle ¹. »

D'autres théories tiennent la mythologie pour une *philosophie* élémentaire. D'après BURNOUF, il ne faut pas voir seulement en elle « un ensemble de fables, c'est-à-dire de jeux d'esprit et de créations poétiques, dont les anciens avaient égayé leurs écrits et embelli leurs édifices et leurs jardins » ². Si, par certains traits, les mythes reflètent les conditions historiques et politiques des peuples chez lesquels ils apparaissent, ils procèdent tous d'un fonds commun, qui est une angoisse devant l'inconnu. Ils répondent à une inquiétude religieuse et métaphysique et constituent la première « explication synthétique de l'univers visible et invisible » ³. « Cette idée fondamentale à toute religion, c'est la solution du triple problème du *mouvement*, de la *vie* et de la *pensée*. Le principe des trois est trouvé dans le feu, qui est ainsi la première image de la divinité ⁴. » De son côté, TYLOR définit les procédés logiques qui ont permis à cette philosophie primitive de se former. « Parmi les causes qui trans-

1. M. MÜLLER, *La science du langage*, p. 12. Voy. l'exposé que SAINTE-BEUVE fait de cette théorie dans les *Nouveaux Lundis*, IX, p. 105.

2. E. BURNOUF, *La science des religions*, p. 154.

3. *Ibid.*, p. 264.

4. *Ibid.*, p. 295.

forment en mythes les faits de l'expérience journalière, il faut placer d'abord et avant tout, dit-il, la croyance à l'animation de la nature entière, laquelle, à son plus haut degré, arrive à la personnification ¹. » Cet animisme universel, conséquence particulière de la loi générale d'analogie, est commun à l'imagination primitive et à la pensée enfantine : il conditionne une certaine vision du monde.

A. LANG refuse à l'imagination collective, qui a conçu les mythes, les contes et les légendes, une telle logique : il se plaît, au contraire, à souligner le caractère incohérent, absurde de l'idéologie mythique qu'il compare aux délires des malades mentaux. L'élément irrationnel, que l'on rencontre dans ses plus belles créations et qui contredit souvent la ferveur religieuse qu'elles sont censées exprimer, est à ses yeux une survivance. C'est « un legs de l'imagination des ancêtres des races civilisées, qui se trouvaient alors dans un état intellectuel point supérieur, probablement même plus bas que celui des Australiens, des Bushmen, des Peaux-Rouges, des races inférieures de l'Afrique du Sud et des autres peuplades dont la mentalité est plus que barbare » ². L'illogicité foncière de la pensée mythique tient à ce qu'elle obéit à des principes étrangers à la raison ; c'est pourquoi, jivrée à elle-même, l'imagination a engendré chez tous les peuples des superstitions analogues (animisme, magie, sorcellerie, peur des morts, des esprits et des

1. E. B. TYLOR, *La civilisation primitive*, I, p. 326.

2. A. LANG, *Myth, ritual and religion*, pp. 34-35.

dieux) et fait naître des mythes de texture à peu près identique.

Enfin, on peut réunir sous le nom de *pragmatiques* un dernier groupe de théories, qui ont pour trait commun de subordonner le mythe à une pratique préexistante. ROBERTSON SMITH distingue le rite obligatoire du mythe facultatif laissé à la discrétion du croyant. Le premier est fixe, tandis que le second est variable : l'essence de la religion réside donc dans les pratiques sacrificielles et non dans les fables concernant les Dieux. C'est le mythe qui « procède du rite, au lieu que ce soit le rite qui en procède » ¹. il n'est qu'une philosophie de la religion, qui apparaît quand le besoin se fait sentir d'infuser une vie nouvelle à des cérémonies, dont la signification première a été oubliée.

Une hypothèse semblable inspire les études de Miss HARRISON ² sur la religion grecque, formée, d'après elle, de rites agraires et de rationalisations mythologiques, qui confèrent à ces derniers un sens spirituel. En étudiant la « fonction du sacrifice », MM. HUBERT et MAUSS sont conduits, de la même manière, à voir dans les éléments eschatologiques un complément du culte. « C'est l'imagination des créateurs des mythes, écrivent-ils, qui a parachevé l'élaboration du sacrifice du dieu. En effet, elle a donné d'abord un état-civil, une histoire et, partant, une vie

1. Robertson SMITH, *Lectures on the religion of the Semites*, p. 19.

2. HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion*.

plus continue à la personnalité intermittente, terne et passive, qui naissait de la périodicité des sacrifices... Les mythes conservent la trace de leur origine ; un sacrifice plus ou moins dénaturé forme l'épisode central et comme le noyau de la vie légendaire des dieux qui sont sortis du sacrifice ¹. »

La même thèse revêt une forme historique chez M. G. ELLIOT SMITH ². Il faudrait renoncer, d'après lui, à l'idée d'une génération spontanée de mythes et de croyances semblables dans les sociétés de même niveau culturel. La similitude des légendes et des institutions, quand elle est réelle, est la preuve d'une transmission que rendent vraisemblable d'ailleurs, malgré la distance et les obstacles géographiques, les lointaines migrations des races humaines à l'époque préhistorique. Le berceau des mythes actuellement dispersés dans le monde se trouverait en Egypte ; les coutumes funéraires de ce peuple auraient fixé l'avenir intellectuel de l'humanité. Non seulement, en effet, elles ont orienté l'activité économique dans le bassin de la Méditerranée (expéditions lointaines pour acquérir la résine, les baumes et les épices, développement de l'art de la navigation, de la menuiserie, de la médecine et de la pharmacie, progrès de l'architecture d'abord consacrée à la construction des tombeaux, étendue ensuite à celle des palais et des demeures particulières, etc...), mais elles

1. HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, pp. 106-109.

2. G. Elliot SMITH, *The evolution of the dragon*.

ont aussi imprégné la civilisation occidentale d'un ensemble de notions qui forment le contenu des religions spiritualistes : croyances à la survie de l'âme, à l'existence d'un double, au pouvoir vivifiant de l'eau, etc... Ce sont ces idées que représentent symboliquement le mythe d'Isis et d'Osiris et, plus tard, les grandes mythologies grecque et germanique. Le rituel de l'embaumement aurait ainsi exercé une influence déterminante sur l'évolution de la pensée philosophique et religieuse, « en donnant sa forme et sa substance à la foi en une vie future » ¹.

Toutes ces théories, si différentes qu'elles soient de forme et d'inspiration, reposent sur une même conception de la fonction de l'imagination. Le mythe est la solution d'une énigme : son rôle est de faire disparaître un étonnement, une incertitude, un doute irritant. Il répond à ce besoin d'explication qu'éprouve l'homme quand il se trouve en présence de faits qu'il ne comprend pas ; parler, observer, agir ne lui suffisent pas, il faut, en outre, qu'il ait l'impression que les choses et les êtres, que les actes et les mots sont perméables à son intelligence. Tantôt le problème est littéraire : il s'agit d'expliquer des formules dont le sens a été oublié ; tantôt il est métaphysique : il faut construire une conception plus ou moins cohérente de l'univers ; tantôt enfin, il est pratique : il faut justifier et rationaliser une conduite. Dans tous les cas, l'imagination supplée l'intelligence ; elle anticipe sur la raison et l'expérience, multipliant les fables et les

1. G. Elliot SMITH, *op. cit.*, p. 71.

fictions pour combattre le « complexe d'infériorité » qui résulte de l'ignorance. « Le problème, dit RIBOT, se pose impérieusement... [l'homme] le résout comme il peut : le mythe est une réponse à une multitude de besoins théoriques et pratiques ¹. »

Cette interprétation a été généralisée. DAUZAT attribue les contes et récits populaires au désir spontané de percer un mystère. « Le besoin de connaître les causes, inhérent à l'âme humaine, suffit à lui seul, dit-il, à créer les légendes ². »

Pour DUPRÉ, la mythomanie enfantine s'explique de la même manière : l'enfant « arrive au monde avec le dépôt ancestral des étonnements et des peurs qui assaillirent l'humanité aux prises avec un univers qu'elle parcourait sans le comprendre et, par conséquent, il se montre à la fois curieux, car il désire savoir, et craintif, car il a le souci de vivre ³ ». L'imperfection de ses sens et l'incertitude de ses raisonnements ne lui permettant pas d'atteindre à des explications véritables, il construit des mythes pour se rendre le monde intelligible. « Sous l'influence de la peur et de la curiosité, la fantaisie créatrice de son imagination s'exerce, libre de toute inhibition et impose ses chimères, que vivifie un animisme universel, à la crédulité d'un esprit sans expérience et sans jugement. Telles sont les sources, saisies à l'origine

1. TH. RIBOT, *Essai sur l'imagination créatrice*, p. 111.

2. A. DAUZAT, *Légendes, prophéties et superstitions de la guerre*, p. 78.

3. DR E. DUPRÉ, *La mythomanie* (in *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, p. 6).

même de la mentalité humaine de l'activité mythique normale de l'enfant ¹. »

Mais on trouve l'expression la plus complète de cette théorie dans le livre de D. ESSERTIER sur *Les formes inférieures de l'explication*. L'excitant spécifique de l'intelligence est, selon cet auteur, « la prise de conscience de quelque chose d'insolite comme tel, accompagné d'une sorte de malaise mental... qui subsiste jusqu'à ce que cet inconnu ait été ramené à du familier ² ». La peur que l'homme ressent devant le fait qu'il ne comprend pas, ce doute, « qui menace la clef de voûte de tout l'édifice mental : l'affirmation de soi » ³, le pousse à trouver, coûte que coûte, une explication, dont la valeur importe peu, pourvu qu'elle soit rapidement conçue et admise par l'esprit. Quand il n'a pas d'autre moyen il recourt à un parti désespéré : « il imagine la cause, il la crée ⁴ ». Ainsi l'imagination, en inventant les superstitions, les prophéties, les mystères de la magie et de l'occultisme, en créant les mythes, les légendes et les contes, en abusant l'ignorance et la crédulité humaines par ses mensonges et ses fictions, défend la conscience contre sa propre faiblesse, apaise ses inquiétudes et ses angoisses, remplit, en un mot, une fonction utile en protégeant l'équilibre mental, duquel dépend l'adaptation à la vie.

1. D^r E. DUPRÉ, *op. cit.*, p. 6.

2. D. ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication*, p. 17.

3. *Ibid.*, p. 58.

4. *Ibid.*, p. 45.

Il nous paraît difficile d'accepter sans réserves cette conception de la fonction imaginative. Remarquons, d'abord, la disproportion flagrante qui existe entre la luxuriante floraison des productions de la fantaisie et la place limitée qu'occupent chez la plupart des hommes les tendances proprement intellectuelles. Les pires débordements de l'imagination s'observent chez ceux qui font preuve, par ailleurs, de la plus grande paresse d'esprit. L'enfant, par exemple, est peu désireux d'apprendre ce qu'il ignore, quand son intérêt n'est pas en jeu : sa curiosité, si vantée, est toujours au service de mobiles affectifs. Il épie les grandes personnes par malignité ou par désir de les prendre en défaut, de les embarrasser, parfois de les imiter et de les égaler ; l'énigme sexuelle l'attire pour des raisons totalement étrangères à l'intelligence. En fait, il s'accommode fort bien de son ignorance et ne tente rien pour en sortir ; il faut parfois engager une véritable lutte pour vaincre son indifférence intellectuelle et lui donner le goût de s'instruire.

On doit faire la même remarque en ce qui concerne le primitif que tous les ethnologistes s'entendent à regarder comme un grand imaginaire : il a, constate M. LÉVY-BRUHL, une « aversion décidée pour le raisonnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée ¹ ». Tous ceux, qui ont vécu en familiarité avec les indigènes, ont été frappés de leur absence de curiosité, de leur inca-

1. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, p. 1.

pacité à fournir le moindre effort intellectuel. « Se transporter dans la suite des idées d'un Mélanésien, dit M. PARKINSON, n'est pas chose aisée. Il est intellectuellement très bas. La pensée logique est pour lui à peu près dans tous les cas une impossibilité. Ce qu'il ne saisit pas immédiatement par la perception de ses sens est sorcellerie ou action magique ; y réfléchir davantage serait un travail tout à fait inutile ¹. » La faible intensité que présentent les tendances intellectuelles, le désir de comprendre, la curiosité désintéressée chez ceux-là mêmes que l'on considère universellement comme les plus grands créateurs de fables et de mythes enlève toute vraisemblance à la thèse intellectualiste.

Un grand nombre de fantaisies sont dépourvues, d'autre part, de toute valeur explicative. Il existe tout un ensemble de mythes qui doublent des phénomènes familiers et des relations connues, et peuvent, par conséquent, en être considérés comme des illustrations inutiles. Dans l'ordre individuel, il arrive constamment qu'un cauchemar s'accompagne d'une angoisse que ne justifie pas son contenu représentatif ². Il semble bien difficile de rattacher les fictions du jeu, les fabulations de l'enfant et du malade mental, les images du poète, les inventions du folk-lore à un prétendu besoin d'expliquer qui a pour se satis-

1. R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 567. Cité dans la traduction de M. LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 11.

2. Nous en avons donné un exemple précis. Voy. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 102.

faire des moyens bien autrement efficaces. On peut même avancer qu'en certains cas l'effet de l'imagination est de jeter un voile de mystère et d'obscurité sur des problèmes que l'intelligence résoudrait aisément : la lecture des traités d'occultisme anciens ou modernes suffirait à le démontrer, si l'on en doutait ¹.

Enfin, quand l'imagination est à l'origine de certaines explications, ce rôle intellectuel est accidentel et demeure toujours secondaire. Le véritable imaginaire y attache peu de prix ; ce qu'il demande à la fantaisie, ce n'est pas de lui faire entendre les choses, c'est de lui fournir une occasion de s'émouvoir et de s'attendrir. C'est pourquoi il dédaigne les explications naturelles et normales qu'il juge trop plates et leur préfère les histoires fantastiques, les châteaux hantés, les trahisons retentissantes, les scandales, les aventures policières ; la banalité lui déplaît, il refuse d'y croire ; le mystère l'attire, il l'admet aveuglément. « La foule, remarque finement DAUZAT, ne croit pas aux causes naturelles dans les moments critiques : la légende la satisfait en lui donnant les explications tragiques ou le merveilleux dont elle est éprise ². »

L'esprit le plus délicat se complaît, sous l'empire de l'imagination, à construire de méchants mélodrames : ce n'est point là manque de finesse ou de culture, c'est un effet général de l'imagination, quelle

1. Voy. par exemple, Eliphas LÉVI, *Histoire de la magie*.

2. A. DAUZAT, *Légendes, prophéties et superstitions de la guerre*, p. 78.

qu'en soit la qualité, si elle n'est contrôlée par la raison. On s'en rend compte en étudiant les rêves. A. MAURY, ressentant durant son sommeil un contact froid sur le cou, rêve qu'il monte à l'échafaud et qu'il a la tête tranchée ¹. Comme lui, nous choisissons les « symboles cénesthésiques » ² les moins communs, les plus pittoresques pour figurer dans nos rêves les impressions que nous éprouvons en dormant. Ce goût du clinquant, de l'aventure, entretenu par les feuilletons, les drames et les films, paraît bien autrement essentiel pour comprendre la fonction de l'imagination que la simple curiosité de l'esprit.

Ce n'est pas seulement la forme générale des explications imaginatives qui obéit à des motifs extra-intellectuels, c'est aussi leur contenu particulier. Un imaginaire est toujours prêt à défendre ses idées, à justifier ses appréhensions et ses espoirs : tous ses raisonnements sont au service d'une passion, relèvent de la « logique des sentiments » ³. « On sait, dit HESNARD, combien l'humeur agit à notre insu sur nos goûts, nos opinions, nos décisions. L'homme en colère diffuse sa tension émotive sur autrui en rendant responsable de l'événement irritant telle ou telle personne, même celle que le hasard lui met devant les yeux durant sa crise : c'est qu'il éprouve un besoin immédiat, organique à justifier son emportement ⁴. »

1. A. MAURY, *Le sommeil et les rêves*, pp. 133-134.

2. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine de Freud*, II, p. 219.

3. Th. RIBOT, *La logique des sentiments*, p. 95 et suiv.

4. A. HESNARD, *La relativité de la conscience de soi*, p. 78.

Cette justification n'a qu'un but : donner plus de consistance à un phénomène préexistant, obtenir la complicité de l'intelligence en faveur d'une obscure aspiration de la nature. Imaginer, c'est le plus souvent prendre ses désirs pour des réalités, c'est toujours interpréter les événements dans le sens où nous incline notre humeur. L'imagination prolonge, renforce, alimente des tendances qui ont leur origine dans la partie la moins raisonnable de notre personnalité. Ainsi en va-t-il pour les optimistes et les pessimistes-nés. « L'optimiste, dit L. GRUAUX, excelle en l'art de remettre l'aiguille au beau fixe. N'est-il pas doué d'une aimable et féconde imagination ? Lorsqu'on a le parti pris de nier le malheur, il faut par force de logique qu'on ait le moyen de le braver. Ces moyens sont ceux de l'invention. Le contre-pied d'un fait déplorable est vite trouvé ¹. » Aux yeux du pessimiste, au contraire, le pis est « l'état naturel et fatal des choses. Tout malheur est irréparable et toute circonstance faste ne se manifeste que pour mieux déjouer les prodromes d'une catastrophe ² ».

Il est impossible de voir dans ces interprétations tendancieuses, qui reflètent simplement les mouvements de notre caractère, des explications répondant à un authentique désir de comprendre les faits naturels. Le rôle prépondérant, qui revient aux états affectifs dans la fabulation imaginative, prouve que sa

1. Dr L. GRUAUX, *Les fausses nouvelles de la grande guerre*, I, p. 208.

2. *Ibid.*, I, p. 227.

véritable fonction ne doit pas être cherchée dans le domaine intellectuel.

Une dernière considération vient renforcer cette argumentation. Si la théorie intellectualiste était vraie, l'imagination fournirait l'esprit d' « explications inférieures », qui devraient plus tard céder la place à celles de la philosophie, puis de la science. Aucun mélange ne serait possible entre les unes et les autres, puisqu'elles s'excluent mutuellement. Cette conséquence est, comme on le sait, admise par A. COMTE, pour lequel l'avènement de l'esprit positif doit marquer le déclin de l'état théologique et de l'état métaphysique. La mythologie n'occupe, d'après lui, qu'une place transitoire dans l'histoire des idées. Mais cette opinion s'appuie sur une conception beaucoup trop étroite de la pensée mythique dans laquelle il ne voit qu'une simple interprétation analogique des phénomènes naturels. Nous la croyons, pour notre part, beaucoup moins caractérisée par la forme spéciale qu'elle a pu prendre à une époque déterminée que par une attitude générale à l'égard de la nature.

Pour la raison, le monde est objet d'observation et d'expérience ; l'homme peut étudier ses lois et utiliser la connaissance ainsi acquise pour « se rendre maître des phénomènes » ¹ : la réalité n'en demeure pas moins, en soi, étrangère à ses désirs, imperméable à sa volonté. L'imagination des créateurs de mythes se refuse, au contraire, à concevoir une nature inhu-

1. CL. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, chap. II, *in fine*.

maine, dont le déterminisme limiterait à l'avance le pouvoir de l'action et le champ de la pensée ; elle prend son point d'appui, comme nous l'avons montré, dans les sentiments et les tendances du sujet saisis par lui à titre de réalités immédiates ; le problème principal est pour elle celui de la destinée de l'homme et c'est en fonction des solutions données à ce problème qu'elle édifie sa représentation du monde. Son but n'est pas de décrire ou d'expliquer le réel, mais de l'humaniser en l'imprégnant d'éléments psychologiques, de telle sorte que le drame humain devienne un cas particulier du devenir cosmique. Nous devons, par conséquent, tenir pour mythique, toute conception de l'univers qui a pour effet, sinon pour dessein, d'accorder à l'homme une place centrale dans l'univers et de subordonner à ses besoins et désirs subjectifs tous les êtres et la nature même ¹.

Entendue dans ce sens large, la pensée mythique non seulement résiste victorieusement, contrairement à la prédiction d'A. COMTE, devant les progrès de la connaissance rationnelle, mais peut même s'allier intimement avec cette dernière. Le fait n'est pas nouveau. Pendant des siècles, l'effort des penseurs a consisté, suivant la remarque de M. RIVAUD, à « concilier le monde légendaire et le monde observé ² ». La philosophie d'HÉRACLITE repose sur le thème

1. Certaines de ces idées nous ont été inspirées par un cours inédit de notre maître, M. E. BRÉHIER, sur *La philosophie de l'action*, professé à la Faculté des Lettres de Bordeaux en 1913-1914.

2. A. RIVAUD, *Le problème du devenir*, p. 81.

mythique d'un devenir circulaire, d'une ascension progressive des éléments passifs vers le feu, le Logos divin, qui finalement embrase l'univers et en le détruisant ouvre un nouveau cycle. Et l'on ne peut, dans la doctrine de l'Ephésien, qui méprise la science, « vaine curiosité de l'esprit », et fait appel à la foi autant qu'à la raison ¹, séparer, comme le voudrait ZELLER ², les éléments religieux des éléments philosophiques auxquels ils sont étroitement unis. Chez EMPÉDOCLE, qui utilise les connaissances astronomiques et mathématiques de son temps, l'inspiration demeure mythique. Le problème du devenir devient le drame de l'Amour et de la Haine, dont l'antagonisme explique la combinaison et la séparation des substances, leur attraction et leur coalescence quand elles sont semblables, leur répulsion et leur éloignement quand elles diffèrent, c'est-à-dire la génération et la dissolution de tous les êtres ³.

Cette alliance de la pensée spéculative et de l'imagination mythique s'est maintenue dans l'histoire de la philosophie ; ce n'est pas par hasard que les textes philosophiques essentiels de PLATON sont présentés sous la forme de mythes. L'objet de la science est, d'après l'auteur du *Timée*, de « sauver les apparences » en réduisant les phénomènes sensibles à des régularités naturelles. Ainsi l'astronomie, quand elle ne consiste pas seulement à décrire les révolutions

1. P. TANNERY, *Pour la science hellène*, pp. 171-172.

2. E. ZELLER, *La philosophie des Grecs*, II, p. 172.

3. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 4, 984 b, 32 et B4, 1000 a, 30.

apparentes des astres, cherchera à déterminer leurs mouvements réels, ceux que la raison, non la vue, peut connaître ¹. Mais les proportions et les nombres ne sont qu'un acheminement vers la vérité ; « l'astronomie géométrique aboutit à la théologie » ², non seulement parce que les astres sont les images visibles des dieux, mais surtout parce que, pour rendre le *cosmos* pleinement intelligible, il faut en retracer l'histoire, indiquer comment il a été ordonné, la manière dont le démiurge a mélangé les substances, fixé la position et la marche des astres et réglé le rythme de l'univers. Le but dernier du platonisme est, en fin de compte, de placer l'homme dans un système de réalités pénétrable à sa pensée et accessible à son action.

A cette préoccupation se rattachent, en particulier, les mythes du *Timée* et du X^e livre de *la République* et il est probable, comme le conjecture M. RIVAUD, que la spéculation rationnelle est soutenue ici par la considération d'un planétaire semblable à celui qui fut plus tard en la possession d'ARCHIMÈDE. La pensée de PLATON passe donc sans cesse du monde céleste à la machine humaine et le modèle finit par se confondre avec la copie. « Sommes-nous dans l'ordre des Nombres et des Figures, dans l'ordre des Formes idéales, dans celui de leurs images divines ou de leurs images humaines, il y a des moments où nous ne le savons plus. Cette course perpétuelle de l'idéal au

1. PLATON, *République*, VII, 530 c.

2. P. DUHEM, *Le système du monde*, I, p. 100.

réel, ce mélange de rêverie, de logique sévère et de science concrète, c'est tout le platonisme ¹. »

Au mythe cyclique que PLATON a emprunté aux philosophes présocratiques, les Gnostiques et les Alexandrins substituent l'image d'un devenir rectiligne. Les premiers, dont un traité de PLOTIN nous fait connaître les doctrines, retracent l'histoire de la chute, qui a coïncidé avec l'apparition du monde sensible ; ils attendent le salut de l'homme de la destruction de la matière, par laquelle sera seulement assurée la libération de l'âme ². PLOTIN oppose à cette conception pessimiste le mythe de l'évasion ³. « La doctrine qui le soutient, écrit M. E. BRÉHIER, c'est celle d'une série de réalités, dont chacune naît de la précédente et qui vont en valeur décroissante depuis le haut sommet du monde intelligible (le Premier) jusqu'au plus bas degré du monde sensible. Chacune de ces réalités est un séjour possible pour l'âme qui se perd en descendant vers la matière et regagne son être véritable en montant vers le Premier. Cette doctrine n'est développée que pour rendre possible le thème édifiant de l'ascension de l'âme ⁴. »

1. A. RIVAUD, *Etudes platoniciennes*, I, *Le système astronomique de Platon* (in *Revue d'Histoire de la philosophie*, 1928, p. 24).

2. PLOTIN, *Ennéade*, II, 9. Voir la notice de M. E. BRÉHIER, qui en précède le texte dans l'édition Guillaume Budé, II, p. 103.

3. « Pour nous, dit PLOTIN, nous pensons que la cause productrice du monde n'est pas que l'âme s'incline vers la matière, car s'incliner, c'est évidemment oublier les intelligibles, et, si elle les avait oubliés, comment façonnerait-elle le Monde ? » (PLOTIN, *Ennéade*, II, 9, 4, 5, trad. E. BRÉHIER).

4. E. BRÉHIER, *Introduction générale aux Ennéades de PLOTIN*

Dans la philosophie moderne, l'union étroite de l'imagination mythique et de la pensée métaphysique persiste. DESCARTES, qui introduit le point de vue mécaniste en physique et en biologie, subordonne, l'ordre géométrique, les vérités éternelles et les lois de la nature à la volonté divine.

Le mythe de la création continuée, qui domine le cartésianisme, conduit directement aux théories de l'occasionalisme, de la vision en Dieu, et de l'harmonie préétablie inventées par MALEBRANCHE et par LEIBNIZ pour parer aux difficultés internes du système. De son côté, SPINOZA adapte un thème hébraïque renouvelé de MAÏMONIDE au monde géométrique de DESCARTES, reliant la nature naturante à la nature naturée par la chaîne des attributs, des modes éternels et des modes singuliers, et élevant progressivement l'esprit de la connaissance discrète des êtres à l'intuition de leur identité substantielle en Dieu.

La part de l'imagination est à peine moindre dans la pensée contemporaine. La notion mythique du progrès de l'humanité, proposée par CONDORCET et par A. COMTE, fondue plus tard par SPENCER avec l'idée de l'évolution biologique, correspond moins à un fait d'observation, comme le prouvent, d'ailleurs, les démentis qu'elle reçoit de l'expérience, qu'à l'une des

(éd. Guillaume Budé, I, p. xxxii). PLOTIN se défend cependant de « faire naître » des hypostases comme le font les Gnostiques et critique les systèmes, qui inventent une conception de l'univers pour les besoins de leur cause. Chez lui, la doctrine métaphysique est cependant inspirée par des exigences morales.

revendications fondamentales de la conscience moderne, la plus propre à émouvoir les masses. Il est superflu enfin de souligner le caractère mythique de certaines philosophies, comme le « personnalisme » de Ch. RENOUVIER ¹, le « pluralisme » de W. JAMES ² et surtout le « spiritualisme » bergsonien : comment, sans faire appel à l'imagination, concevoir cet élan vital que l'auteur de *L'Évolution créatrice* nous dit apte à « se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles il se partagera ³ » ?

Devant les progrès de la science, la pensée mythique ne subit donc aucun recul, elle change simplement d'objet, preuve qu'elle ne fait pas double emploi avec la connaissance intellectuelle ⁴. Pour que sa survivance et son union étroite avec la science et la spéculation philosophique soient possibles, il faut qu'elle

1. RENOUVIER, *Le personnalisme*.

2. W. JAMES, *Philosophie de l'expérience*. V. aussi *Quelques considérations sur la méthode subjective* (in *Critique philosophique*, 1877, II, pp. 407 et 413).

3. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 108.

4. R. CAILLOIS a montré que, dans la littérature populaire, l'imagination mythique conserve toute sa puissance. « Ceci dit, il paraîtra sans doute acceptable d'affirmer, remarque-t-il, qu'il existe, dans cette perspective, une représentation fantasmagorique de Paris, plus généralement de la grande ville, assez puissante sur les imaginations pour que jamais, en pratique, ne soit posée la question de son exactitude, créée de toutes pièces par le livre, assez répandue néanmoins pour faire maintenant partie de l'atmosphère mentale collective et posséder, par suite, une certaine force de contrainte. On reconnaît là déjà les caractères de la représentation mythique » (R. CAILLOIS, *Paris, mythe moderne*, in *Nouvelle Revue Française*, mai 1937, pp. 684-685).

corresponde chez l'homme à un besoin impérieux aussi profond que celui de savoir. C'est dire que l'imagination a sa fonction propre, distincte du rôle intellectuel qu'elle peut occasionnellement remplir dans la vie individuelle ou collective.

III

L'IMAGINATION EST-ELLE UNE AUXILIAIRE DE LA PRATIQUE ?

L'imagination est-elle au service d'une fin pratique ? L'hypothèse vaut d'être examinée, car la psychologie humaine étant avant tout subordonnée à la nécessité vitale de l'adaptation extérieure, il est permis de supposer que l'imagination y contribue en quelque façon.

Les arguments en faveur de cette thèse ne manquent pas. Ainsi le jeu, malgré son apparence désintéressée, constitue, comme l'a montré K. GROOS ¹ une initiation à la vie pratique. Le petit chat s'exerce à la chasse en courant après un peloton de laine, le jeune chien s'apprend à lutter et à combattre en mordillant sa mère. Pareillement, les jeux de l'enfant le préparent aux actes qu'il devra plus tard accomplir et qu'ils reproduisent fidèlement. De son côté, le rêve est souvent l'âme de l'action. Sans les utopies des rêveurs, que d'entreprises n'eussent jamais été tentées !... Car ce n'est pas l'appât du gain, ce ne sont même point les avantages matériels, les honneurs, la

1. K. GROOS, *Die Spiele der Menschen*. Du même *Les jeux des animaux*.

gloire, l'estime, qui conduisent les hommes à courir certains risques, à s'exposer à des fatigues et des dangers sans nombre, c'est l'aspect merveilleux et extraordinaire de l'aventure. Conquérants, explorateurs, missionnaires sont tous à la poursuite d'une chimère, ainsi que les représente Henri MARTIN dans une de ses compositions ¹. La découverte de l'Amérique, les expéditions polaires, la conquête de l'Himalaya sont autant de thèmes imaginatifs, autant de rêves vécus, tant il est vrai que la poésie de l'action constitue le mobile principal de l'effort. Plus généralement enfin, on ne peut douter que l'imagination occupe une place considérable dans la vie active : la pensée est trop lente, trop difficile à mouvoir pour convenir dans un domaine où l'occasion veut être saisie, où la riposte doit être immédiate ; elle sera toujours devancée par l'imagination, qui apparaît ainsi comme l'auxiliaire indispensable de la conduite.

On ne peut toutefois tirer argument de ces faits pour affirmer la nature utilitaire de l'imagination ; trop d'objections se présentent à l'esprit : le rêve n'est-il pas, plus souvent encore, l'ennemi de l'action et le véritable but du jeu n'est-il pas d'amuser et non d'instruire ? La valeur pratique de la fantaisie apparaîtrait mieux s'il était prouvé qu'elle met à la disposition du sujet un ensemble de moyens par lesquels il peut espérer atteindre plus sûrement les fins qu'il poursuit. De ce point de vue, la religion et la magie

1. Musée de Toulouse.

auraient le même objet que la technique ; elles apporteraient simplement à l'homme une garantie supplémentaire de succès. Cette opinion est celle de FRAZER, qui voit dans la magie homœopathique ou contagieuse une tentative pour manœuvrer les êtres et les choses ¹. Elle est partagée par M. l'Abbé MAINAGE, qui met sur le même rang les procédés pratiques, religieux et magiques. « Le primitif chasseur, dit-il, veut assurer sa subsistance. Il emploie tous les moyens. Parce qu'il est industriel, il perfectionne ses armes et il en use. Parce qu'il est religieux et que pour lui les animaux sont des êtres supérieurs, il prie, il jeûne, il se mortifie. Et parce que la magie lui paraît mener sûrement au résultat, il pratique la magie ². »

Mais il est évident que ces divers moyens ne sont pas comparables et que nous devons les séparer avec soin, même s'ils sont également au service de l'intérêt personnel. C'est un fait que les fictions de l'imagination sont très éloignées de la vie pratique. Le monde légendaire ne ressemble pas au monde réel et la mythologie classique fut toujours incapable de fournir des règles d'action : c'est une des raisons pour lesquelles la spéculation morale se développa au ^{II}^e siècle av. J.-C.

Cette séparation est plus nette encore chez les peuples primitifs. Les mythes australiens rapportés par SPENCER et GILLEN concernent les ancêtres totémiques de la tribu, et plus rarement les phénomènes

1. FRAZER, *Le rameau d'or* (éd. abrégée), p. 17 et suiv.

2. Abbé Th. MAINAGE, *Les religions ds la préhistoire*, p. 348.

physiques ¹. Les Wolgal et les Dieri se représentent l'univers plat, surmonté de la calotte céleste ; les Dieri croient que le soleil est né du commerce d'un dieu *mura-mura* avec une jeune fille de la tribu ². Dans beaucoup de légendes, il est question du gouffre où le soleil se retire pendant la nuit. A Bornéo, il existe des mythes pour rendre compte de l'origine de l'univers, de l'homme, des animaux et des plantes, du feu et de l'agriculture. Aucun des thèmes légendaires n'est directement lié à la vie de chaque jour, aux actions que l'indigène accomplit pour chasser, pour construire sa hutte, pour mener sa pirogue ; ils sont plus ou moins assimilables à des rêves, auxquels on ne croit jamais entièrement. « Il est impossible, disent HOSE et MAC DOUGALL, de porter un jugement sur eux, car on ne peut apprécier des croyances qui ne passent pas à l'acte ³. »

Les primitifs eux-mêmes distinguent fort bien le passé légendaire du passé réel. « Le monde mythique, dit M. LÉVY-BRUHL, ne se place pas à l'origine d'un long développement historique, dont les indigènes n'ont d'ailleurs aucune idée. Le passé dont ils gardent la mémoire ne s'étend guère loin. Au delà, c'est tout de suite la période mythique. Les Papous de Dolu le disent en propres termes : quatre ou cinq générations avant la présente, c'étaient les personnages des

1. SPENCER et GILLEN, *Northern tribes...*, p. 395.

2. HOWITT, *Native tribes...*, p. 432.

3. HOSE and MAC DOUGALL, *The pagan tribes of Borneo*, II, pp. 136-137.

mythes qui habitaient l'île ; c'étaient les événements mythiques qui s'y produisaient. Cette période n'appartient pas au temps où se meuvent les êtres et les faits d'aujourd'hui. C'était, selon le mot d'un autre auteur, le « temps de la période où il n'y avait pas encore de temps » ¹. »

C'est pourquoi il ne se produit aucun mélange entre l'activité technique et les croyances superstitieuses et magiques ; l'absurdité de ces dernières ne nuit pas au perfectionnement des moyens qu'emploie le primitif pour subvenir à ses besoins. Des observateurs scrupuleux, comme B. SPENCER, GILLEN et HOWITT en Australie, HOSE et MAC DOUGALL à Bornéo notent l'ingéniosité dont fait preuve l'indigène pour fabriquer ses ustensiles, tailler et emmancher ses outils et ses armes, façonner ses javelots. « En fait, constate M. LÉVY-BRUHL, il n'existe guère de société si basse où l'on n'ait trouvé quelque invention, quelque procédé d'industrie ou d'art, quelque fabrication à admirer : pirogues, poteries, paniers, tissus, ornements, etc. Les mêmes hommes qui, presque dénués de tout, semblent être situés au bas de l'échelle, obtiendront dans la production d'un certain objet des résultats d'une délicatesse et d'une exactitude surprenantes. L'Australien saura tailler le boomerang. Le Boschimann et le Papou se révéleront artistes dans leurs dessins. Le Mélanésien trouvera pour ses pièges à poissons les dispositions les plus ingénieuses » ². »

1. L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, p. 5.

2. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, pp. 517-518.

Cette technique adaptée à son but est, le plus souvent, un savoir-faire acquis qui ne fait plus appel à l'intelligence. « L'agencement délicat d'un ensemble de moyens appropriés à la fin poursuivie n'implique pas nécessairement, reconnaît M. LÉVY-BRUHL, l'activité réfléchie de l'entendement, ni la possession d'un savoir capable de s'analyser, de se généraliser et de s'adapter aux cas imprévus ¹. » Il y a loin de la technique à la science, car, ainsi que le remarque ESSERTIER, si « la technique contient implicitement la science, elle n'arrive pas à lui donner naissance, tant elle adhère étroitement à l'expérience sensible ² ». Pour se constituer cependant, elle a exigé un discernement sans lequel elle eût été impossible et, pour se conserver, elle requiert un certain sens critique, sans lequel elle dégénérerait en routine : l'indigène de Bornéo sait, par exemple, reconnaître qu'une trappe, qui ne réussit pas, présente une malfaçon ³.

La coexistence, chez un même individu, de superstitions grossières et d'une technique habile s'explique, selon M. LÉVY-BRUHL, par la juxtaposition dans sa pensée de deux conceptions du monde opposées. Les séquences régulières de la nature, sur lesquelles est fondée la conduite ordinaire, sont aperçues par le non-civilisé, mais ne retiennent pas son attention. « Elles vont de soi. Elles sont là. On en profite et cela suffit ⁴. » Par contre, les phénomènes rares,

1. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, p. 518.

2. D. ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication*, p. 144.

3. HOSE and MAC DOUGALL, *op. cit.*, II, p. 2.

4. L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, p. 40.

extraordinaires, les hasards surprenants, les rencontres inattendues, les accidents, qui tranchent sur la banalité de l'existence, causent son étonnement et évoquent spontanément à sa conscience l'idée d'un pouvoir surnaturel qui les produit. Ajoutons que la nature du monde physique s'est peu à peu dépouillée de son caractère subjectif chez le civilisé ¹ ; le déterminisme est devenu une notion familière, qui oblige tout homme sensé à rejeter les faits contraires aux lois de la nature. Aux yeux du primitif, c'est cet ordre naturel qui doit être expliqué ; pour lui, « le monde mythique, à la fois « surnature » et « prénature », est la réalité par excellence. C'est le fondement de la nature tout court ² ». Le dualisme du mythe et de la réalité, de la « surnature » et de la nature, entraîne donc celui de la technique, opérant sur le plan humain, et de la religion ou de la magie, qui usent de moyens surnaturels. L'objet spécial de ces dernières est donc : 1^o d'orienter les forces surnaturelles dans une direction conforme aux désirs du sujet ; 2^o d'assurer le maintien des lois naturelles utilisées par l'activité pratique. Par là, elles ne contredisent pas, elles complètent l'effort de l'homme pour s'assurer par une technique habile des avantages dans le domaine de la réalité objective.

Mais c'est à tort, selon nous, qu'on établit un parallèle entre l'activité profane et les procédés de la magie et de la religion et qu'on les rapporte à une

1. L. LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, p. 29.

2. L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, p. 41.

même source, qui est l'intérêt. Sous sa forme la plus pure, la religion est une adoration, un culte, une conduite désintéressée et gratuite. La considération du gain, du profit, n'est jamais un motif religieux et n'intervient, en fait, que chez les demi-croyants. C'est aux époques où la foi se perd, au déclin du paganisme, par exemple, que la religion se transforme en un commerce et le sacrifice en un échange avec la divinité (*do ut des*). On méconnaît donc l'essence de la vie religieuse quand on en fait un simple redoublement de l'activité pratique. Pour la magie, si l'on ne peut nier qu'elle serve des fins personnelles, il est probable que les avantages que l'indigène attend d'elle diffèrent de ceux qu'il se procure par son travail. S'il en était autrement, il ne serait pas long à y renoncer, à cause de ses échecs continuels, à moins qu'on ne lui prête une incompréhension, un manque complet de réflexion et de sens critique que contredit, nous l'avons vu, l'existence même d'une technique appropriée aux besoins de la vie. L'« imperméabilité à l'expérience » de la mentalité primitive est la marque certaine qu'elle n'apprécie pas la magie et la religion d'après les mêmes règles que les actes de la vie ordinaire.

On trouve une confirmation de ce fait dans la séparation que l'on observe, chez tous les peuples, entre les rites sacrés et les conduites profanes. Les précautions prises pour éviter tout mélange, les purifications imposées avant les cérémonies, le lieu spécial où elles se déroulent, le tabou qui frappe les objets sacrés établissent une barrière infranchissable entre le do-

maine religieux et le monde physique. Par là pèchent les interprétations des auteurs qui, considérant les éléments mythiques comme surajoutés au culte, veulent rendre compte de ce dernier en l'assimilant à telle ou telle forme particulière de la conduite profane. Ainsi DURKHEIM voit, dans la religion, une institution qui a pour objet de renforcer et de rendre plus sensible le lien social ¹. Une nécessité analogue s'impose à M. BRILLIANT à propos des mystères antiques. « Il semble naturel, dit-il, qu'on cherche l'explication d'un rite dans le mythe qui lui est associé, qu'à Eleusis, par exemple, le culte de DEMÉTER soit le corollaire de sa légende. En réalité, bien qu'on ait pratiqué longtemps cette méthode, ce n'est pas de la mythologie qu'il faut partir pour comprendre les religions antiques. C'est l'acte cultuel, purement magique en bien des cas, qui est primitif, et c'est la légende qu'on a inventée après coup pour expliquer le rite dont la signification ancienne commençait à s'effacer ². » Cette conception, qui a pour conséquence de priver l'acte religieux de sa spiritualité, conduit cet auteur à voir dans les cérémonies d'Eleusis une « collection de recettes pour assurer la fécondité de la terre ou aborder aux Iles bienheureuses ³ ». En effaçant la distinction de la religion et de la pratique,

1. Cf. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 293-342. Voy. un exposé et une critique plus détaillée des idées de DURKHEIM dans notre livre sur *L'angoisse et l'émotion* p. 185 et suiv.

2. M. BRILLIANT, *Les mystères d'Eleusis*, p. 28.

3. *Ibid.*, p. 173.

on retire ainsi à la première ce qui fait son originalité et sa valeur.

En réalité, en interprétant la magie et la religion, on ne doit pas séparer les processus intellectuel et actif, qui forment leur contenu. Poser le mythe sans la conduite qui le vivifie c'est, nous l'avons vu, en faire une philosophie abstraite ou un jeu intellectuel, ce qui est contraire à sa nature ; étudier les institutions et les rites sans tenir compte des mythes qui les inspirent, c'est faire de la religion ou un pur formalisme ou le succédané d'une technique. De toute manière, c'est s'exposer à ne pas comprendre la fonction particulière qu'elle remplit dans la vie individuelle et collective. Le mythe est simultanément pensé et agi ; l'imagination, qui le construit, invente en même temps les cérémonies auxquelles il servira de thème, et les fins qu'elle se propose, par cette double création, demeurent essentiellement distinctes de celles que poursuit l'activité pratique.

Mais si la religion ne se confond pas avec une conduite utilitaire, ne remplit-elle pas cependant une fonction vitale ? Son objet n'est-il pas de remédier à certaines défaillances de la pratique ? Cette thèse est défendue par M. BERGSON, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. La fonction fabulatrice, de laquelle relèvent à la fois la magie et cette religion qu'il nomme « statique », manifesterait chez l'homme la persistance d'une sorte d'« instinct virtuel » qui fait contrepoids à l'intelligence. Envisagée d'un point de vue général, la religion doit être regardée comme

une réaction défensive de la nature contre l'influence dissolvante de l'intelligence et l'idée déprimante de l'inévitabilité de la mort ¹, mais cette action tonique se manifeste aussi dans le domaine de l'activité. Par opposition à l'instinct infaillible, l'intelligence représente, en effet, la voie du risque ; les résultats, auxquels elle atteint, sont rarement proportionnés aux efforts fournis ; l'échec survient en dépit de toutes les précautions. Pour combattre l'effet de ces déceptions répétées, la poussée vitale, par essence optimiste, suggère à l'imagination l'idée d'une force secourable. De ce point de vue, les fictions religieuses peuvent être considérées comme « *des réactions défensives de la nature contre la représentation par l'intelligence d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité* » ².

En peuplant ainsi l'univers d'intentions, d'éléments humains, l'imagination mythique fait apparaître les phénomènes naturels, non plus comme les effets inéluctables de causes mécaniques, mais comme l'expression d'une volonté bienveillante ou hostile. Par là est rendu possible un moyen d'agir sur eux : « si l'événement n'est pas complètement insensible, ne réussirons-nous pas à l'influencer ? » ³. Magie et religion statique procèdent également de la croyance que la réalité baigne dans une atmosphère mystique, que les choses « disposent d'une force qui se prête

1. H. BERGSON, *Les deux sources...*, p. 127 et p. 137.

2. *Ibid.*, p. 177.

3. *Ibid.*, p. 173.

aux désirs de l'homme et dont l'homme peut s'emparer ¹ ». Mentalité primitive qui subsiste chez le civilisé, que chacun retrouve aux heures graves de sa vie, quand il est incertain et anxieux de l'avenir ; il n'hésite pas alors à se livrer, comme le sauvage, à des pratiques superstitieuses, que sa raison juge ridicules, pour se concilier les puissances favorables ou fléchir les forces adverses ².

Pour bien comprendre la portée et la valeur de cette théorie, il importe de faire deux remarques. Considérés objectivement avec un esprit non prévenu, les procédés de la magie et des religions primitives paraissent absurdes. « Quel tissu d'aberrations, s'écrie BERGSON. L'expérience a beau dire « c'est faux ! » et le raisonnement « c'est absurde ! », l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et l'erreur ³. » Ce fait fournit matière à réflexion : il est évident d'abord que la résistance à laquelle se heurte sur ce point l'esprit critique est la preuve de la fonction importante que remplit l'imagination mythique dans la vie intérieure : nous sommes sur ce point entièrement d'accord avec M. BERGSON.

Mais qu'entend-on, au juste, quand on dit que les rites religieux et les actes magiques sont « absurdes » ? C'est le cas d'appliquer une distinction proposée par M. DALBIEZ ⁴ : le rêve, dit-il, *est* absurde, son contenu

1. H. BERGSON, *op. cit.*, p. 177.

2. *Ibid.*, p. 158.

3. *Ibid.*, p. 105.

4. Cf. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine reudienne*, I, p. 156.

manifeste est incohérent, contradictoire, il offense la raison ; cela ne veut pas dire qu'il *signifie* l'absurde, puisqu'une analyse régressive, en dégagant les complexes inconscients, les tendances latentes, les réminiscences, qui ont contribué à sa formation et en expliquent les différents traits, lui restitue un sens acceptable. L'absurdité du rêve est simplement apparente : elle tient à notre ignorance de son mécanisme et de son contenu réel. On peut se demander, de même, si l'irrationalité des institutions religieuses et magiques ne vient pas de ce que nous les jugeons d'après leurs effets pratiques ? Vues du dehors, on ne peut nier qu'elles soient incompréhensibles et que leur persistance chez des hommes intelligents au courant des recherches scientifiques soit inexplicable. Une interprétation de ces croyances ne sera satisfaisante qu'à la condition de leur donner une signification claire dans la vie psychologique. Tel n'est pas le cas de la théorie de M. BERGSON, qui fait de la religion et de la magie une hallucination collective organisée par l'inconscient pour obéir à des nécessités vitales, et, de ce fait, imperméable à la raison.

Notre seconde remarque est qu'il est impossible d'interpréter correctement les formes élémentaires de la vie religieuse si l'on n'est auparavant fixé sur l'orientation générale de l'imagination mythique. Avant de trouver sa voie, l'homme a longtemps tâtonné et ce sont ces essais imparfaits, incomplets, que nous observons encore chez les peuples non-

civilisés ; de ces premiers balbutiements sont sorties les religions supérieures. L'élan, qui a engendré les superstitions grossières du primitif, s'est épanoui plus tard dans le mysticisme du saint. Il n'y a donc pas lieu, comme le fait M. BERGSON, d'opposer la religion statique et la religion dynamique ; le fait religieux est un en son essence et nous avons le droit d'utiliser les croyances et les pratiques des religions supérieures pour éclairer les procédés de la religion et de la sorcellerie primitives.

Quand on tient compte de ces deux points, on s'aperçoit qu'il est possible d'attribuer un champ plus étendu et une mission plus élevée à la « fonction fabulatrice », qui a produit la religion et la magie. Nous distinguerons ici, pour plus de clarté, les deux phénomènes. L'une des sources de la religion se trouverait, d'après BERGSON, dans les insuffisances de l'action dirigée par l'intelligence, plus précisément dans les émotions pénibles que provoque son échec. Or il est certain que l'affectivité ne s'est pas présentée originellement sous une forme objectivée et concrète en rapport avec la pratique ; c'est à la suite d'une longue et lente évolution, sur laquelle nous avons essayé de jeter quelque lumière ¹, que l'homme a appris à relier les troubles subjectifs aux événements extérieurs. Plus son irritation, sa déception, son effroi ont pris une forme précise, plus il a été tenté d'en rendre responsables les choses et les êtres qui l'entou-

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 150 et suiv.

rent. Subordonnée à la représentation extérieure, l'émotion a tourné le sujet vers le dehors et cessé de contrarier son activité pratique ¹. Il sera donc toujours illogique et absurde, même du point de vue affectif, d'opposer à un sentiment, dont on connaît la cause réelle, un procédé qui ne peut évidemment agir sur elle.

La fonction de la religion devient claire, par contre, si l'on admet que le péril, contre lequel elle est dirigée, est purement interne, qu'il consiste dans le désarroi, le déséquilibre mental, le doute, l'incertitude, qui paralysent l'homme sans qu'il puisse leur assigner des causes objectives. La peur, « qui a fait les dieux », n'est pas celle qui s'accompagne de la représentation claire d'un danger, c'est l'angoisse devant l'inconnu, l'inquiétude, qui n'est que tourment intérieur et anxiété sans motif. En apparence, la religion est un pouvoir de manœuvrer, à son gré, les êtres et les événements ; en fait, elle combat un « danger spirituel », le pire de tous, la peur, qui est le fond de notre nature ². Sa valeur, sa signification dépendent de l'action qu'elle exerce sur la pensée, la volonté et la conduite du fidèle. Un examen rapide des pratiques religieuses les plus communes le prouve.

La *prière* a pour but apparent de demander à Dieu une faveur, une grâce spéciale, mais son bienfait réel est d'obliger l'âme à se replier sur elle-même. « Le recueil-

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 106.

2. *Ibid.*, p. 189.

lement mystique, dans lequel se concentre l'activité de prière, est, dit M. SEGOND,... une réalisation du silence, c'est-à-dire, non pas un renoncement à l'individualité, mais un évanouissement de celle-ci. Et pourtant l'acte qui nous recueille, étant une rentrée en soi, est bien une reprise de soi ; le silence réalisé est une conscience de notre activité autonome ¹. » Peu importe donc si notre requête n'est pas exaucée, puisque la prière porte en elle ses fruits, qui sont la quiétude et la résignation ².

Le jeûne, l'abstinence, les privations volontaires, la chasteté, la *discipline de la conduite et de la parole* ne doivent pas être interprétés comme des moyens pour plaire à la divinité et se ménager ses bons offices ; ils constituent, en fait, des procédés psychothérapiques. Renonçant aux fins terrestres, l'homme échappe aux conflits qui naissent de la vie ; il se place à un niveau, où rien ne peut désormais l'atteindre. En « pliant la machine », en soumettant le corps aux dures prescriptions de la règle, c'est un effet spirituel qu'on cherche à produire : la paix du cœur et la confirmation de la foi.

Les *pompes liturgiques*, les cantiques, les cérémonies protègent l'individu contre lui-même, en lui donnant conscience des liens qui l'unissent au groupe, en développant chez lui le sentiment de la solidarité avec

1. J. SEGOND, *La prière*, p. 35.

2. Cf. H. DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, en particulier ce qui concerne Sainte Thérèse.

les autres membres de la communauté religieuse. Les émotions qu'il éprouve lui causent, ainsi que l'a fait voir DURKHEIM ¹, une impression de puissance et de crainte devant une force qui le dépasse. Toutes les ressources de l'architecture, de la peinture, de la sculpture, de la musique, de la danse, les jeux de lumière, les parfums sont mis en œuvre pour créer ou renforcer cet unisson psychologique, dont personne ne peut méconnaître la puissance.

En cela résidait sans doute aussi la vertu des *mystères antiques* ; ce n'était pas seulement des rites agraires, comme le croit M. BRILLIANT ² et point davantage une initiation philosophique ou religieuse ³, car aucun enseignement théorique n'était donné par les mystagogues, dont la mission se bornait à apprendre aux néophytes les rites traditionnels ⁴. Le but véritable des mystères était de révéler à ceux-ci le sens caché des mythes ; mais cette révélation se faisait, comme le dit FOUCART, « d'une manière qu'on peut appeler passive, sans effort personnel, sans ré-

1. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 296.

2. M. BRILLIANT, *Les mystères d'Eleusis*.

3. « Les fêtes d'Eleusis, dit R. STEINER, étaient un témoignage éclatant de la foi en l'éternité de l'âme humaine » (*Le mystère chrétien et les mystères antiques*, p. 167). E. SCHURÉ soutient la même opinion : « Ce qu'Eleusis avait produit en ses initiés, c'était... *la cessation de la vie séparée* et le sentiment de *la vie une*. Or, la vie une, c'est la communion organique de l'âme avec l'univers, de l'humanité avec Dieu » (*Sanctuaires d'Orient*, p. 298).

4. M. BRILLIANT, *Les mystères d'Eleusis*, p. 65.

flexion » ¹. ARISTOTE le déclare formellement : « les initiés ne sont pas tenus d'apprendre, mais reçoivent des impressions et sont mis dans une certaine disposition après y avoir été convenablement préparés ² ». Les angoisses, les recherches inquiètes, les luttes ardentes de DÉMÉTER pour retrouver son fils, ses déceptions, ses espoirs, finalement son triomphe, tout ce drame sacré prenait son sens par les épreuves auxquelles le myste était soumis et que PLUTARQUE compare aux affres de la mort. « Ce sont, d'abord, des marches au hasard, de laborieux détours, des courses angoissantes et sans but au milieu des ténèbres. Quand on approche de la fin, c'est le comble de la frayeur et les frissons, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais, au delà, s'offre une lumière admirable ; on se trouve en des lieux purs, des prairies égayées par les voix et les danses, avec l'impression religieuse de paroles sacrées et d'apparitions divines ³. » Par la voie de l'angoisse, les mystères d'Eleusis conduisaient l'initié jusqu'au monde du divin.

Le domaine de la religion est donc celui de l'esprit : elle constitue un acte de foi dans la toute-puissance d'une aide surnaturelle, seule capable d'arracher l'homme à sa condition misérable. L'émotion reli-

1. P. FOUCART, *Mystères d'Eleusis*, p. 417.

2. SYNESIUS, *Orat.* 48. Cité dans la traduction de P. FOUCART, *Mystères d'Eleusis*, p. 417.

3. Ap. STOBÉE, qui attribue la citation à THEMISTIUS. Voy. FARNELL, *Cults of the Greek States*, tome III, p. 356, n° 218, h. Nous reproduisons ce texte dans la traduction de A. LOISY, *Les mystères païens...*, p. 63.

gieuse par excellence, celle dont PASCAL attend la conversion du libertin parce qu'elle lui montrera le chemin de Dieu, c'est l'angoisse, cette peur qui ne vient pas d'un péril extérieur, mais qui fait partie de la nature humaine et préexiste à toute expérience ¹. En construisant des mythes, en inventant des dieux, en imaginant un culte et des sacrifices, l'homme fuit devant lui-même et son mal le plus profond ; dans la religion, il trouve à la fois l'oubli de sa misère et la conscience de sa grandeur. « C'est en prétendant s'égaliser effectivement à sa propre puissance, dit M. Maurice BLONDEL, que ... [la pratique] cesse de trouver sa suffisance en soi seule. Nous voulions, semble-t-il, tout faire nous-mêmes, et voici que par ce dessein, nous sommes amenés à reconnaître que nous ne faisons rien et que Dieu seul, agissant en nous, nous donne d'être et de faire ce que nous voulons. Quand nous voulons pleinement, c'est lui, c'est sa volonté que nous voulons. Notre vraie volonté, c'est de n'en avoir point d'autre que la sienne et le triomphe de notre indépendance est dans notre soumission ². »

Cette transformation du caractère et de la conduite, qui est le but final de la religion, n'est pas durable chez les hommes de peu de foi ; elle est, au contraire, profonde et définitive chez les mystiques. En cela consiste cette expérience religieuse, dont

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 146.

2. M. BLONDEL, *L'action*, p. 412.

W. JAMES a étudié les variétés ¹ : pessimistes ou optimistes, joyeuses ou tourmentées, les âmes religieuses trouvent dans la foi un refuge contre leur angoisse, une consolation et un secours. Les degrés de l'oraison distingués si finement par SAINTE THÉRÈSE ne sont que les étapes successives que l'homme doit franchir pour s'éloigner de lui et aller jusqu'à Dieu ².

La magie poursuit un but qui, par certains côtés, n'est pas très éloigné de celui de la religion. Parfois elle *prépare à l'action* : les entreprises importantes (guerre, chasse, voyage, mariage, etc...) sont toujours précédées, chez les tribus africaines et australiennes, d'une cérémonie magique destinée à en assurer le succès. Plus souvent, elle *remplace l'acte réel*, soit parce que ce dernier se heurte à des difficultés ou des impossibilités matérielles, soit parce qu'il apparaît inutile après l'intervention du sorcier et qu'on en fait l'économie. Les pratiques de l'envoûtement fournissent un exemple de cette magie vicariante : chez les Aruntas d'Australie, on se sert de bâtons et d'os pointus appelés *injilla* ou *irna* et on les dirige vers la victime en répétant une formule ; le sort jeté doit faire périr celui qui en est l'objet ³. FRAZER rapporte que « les Indiens de l'Amérique septentrionale s'imaginent qu'il

1. W. JAMES, *L'expérience religieuse*.

2. SAINTE-THÉRÈSE, *Le chemin de la perfection* ; voir aussi *Le château intérieur*, en particulier, la description de l'oraison de quiétude et de l'oraison d'union (Cinquièmes demeures, I, p. 334

3. B. SPENCER and GILLEN, *Northern tribes*, p. 456.

suffit de dessiner la forme d'une personne sur le sable, la cendre ou l'argile... puis de frapper cette image avec un bâton pointu ou de la blesser de tout autre façon pour que l'individu ainsi figuré soit affligé d'une blessure pareille à celle qu'a reçue la figuration ¹ ». Dans le Sud-Ouest Australien, de même, on croit pouvoir blesser un ennemi « en enterrant des fragments aigus de quartz, de verre, etc... dans la marque qu'a faite son corps étendu ² ».

Dans l'un et l'autre cas, la magie *emploie des moyens entièrement différents de ceux qu'utilise la technique profane*. Le pouvoir du sorcier n'emprunte rien aux lois de la nature et aux propriétés objectives des choses ; les rapports de ressemblance et de contiguïté eux-mêmes n'ont pas l'importance que leur attribue FRAZER. L'homme-médecine peut donner à ses incantations, à ses fétiches, aux ingrédients qu'il emploie la vertu qu'il désire : les mêmes procédés servent à plusieurs fins, car il n'y a entre les uns et les autres aucune relation nécessaire.

Cette indifférence à l'égard de la nature des êtres sur lesquels on prétend agir s'oppose à *l'extrême formalisme des pratiques*. Des règles strictes fixent la manière de se procurer les substances, imposent les formules, les intonations, les gestes, déterminent l'ordre des opérations ; le plus léger oubli, la moindre faute dans l'accomplissement du rite le rend inefficace ou même nuisible.

1. FRAZER, *Le rameau d'or* (éd. abrégée), p. 17.

2. *Ibid.*, p. 43.

Mais ce qui frappe surtout dans la magie, c'est le goût qu'elle marque pour le *mystère* ; tout est conçu pour frapper et émouvoir les assistants : le lieu (un carrefour de forêt, une ruine isolée, une lande déserte, une cave obscure), l'heure tardive, les objets employés (choisis en général parmi ceux qui suscitent le dégoût ou qu'on ne peut toucher sans sacrilège). « La magie, disent MM. HUBERT et MAUSS, a une véritable prédilection pour les choses interdites. Elle exploite..., à son usage, les violations de tabous, et fait cas de tous les détritiques dont la religion proscriit l'emploi, restes sacrificiels qui devraient être consommés ou brûlés, menstrues, sang, etc... ¹ »

Ces trois traits prouvent que la magie remplit une fonction purement intérieure et psychologique ; dans la réalité, son efficacité est nulle, et *on le sait*, mais elle agit heureusement sur le sujet lui-même, et *on le constate*. En cela consiste sa vertu : elle protège la conscience contre l'anxiété et le doute, elle bannit le découragement, elle procure à l'homme un sentiment d'euphorie. Pour cette raison, on a recours à elle à l'occasion des actions importantes qui comportent une part d'aléa. L'incertitude, où l'on est, d'obtenir un résultat que l'adresse ne suffit pas à assurer, la possibilité d'un échec, le sentiment du risque couru mènent inévitablement à la magie, qui est le seul moyen de se rassurer et d'affermir sa foi.

A cet égard, la magie peut être rapprochée de la

1. HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (in *Année sociologique*, 1902-1903, p. 130).

superstition : l'une et l'autre se développent, ainsi que R. ALLIER ¹ en fait la remarque, dans les milieux où la chance importe davantage que le savoir-faire ; toutes deux constituent des procédés d'auto-suggestion, par lesquels le sujet se protège contre la peur et se persuade de l'heureuse issue de ses entreprises ².

De cette discussion, il suit que la fonction de l'imagination ne doit pas être cherchée dans le domaine de la pratique : jugées objectivement et d'après leurs effets positifs, les créations de la fantaisie ne servent à rien et ne dispensent pas de recourir aux moyens de la technique. En aucun cas, elles ne font double emploi avec ces derniers. Le monde des fictions et des mythes est un refuge pour celui qui cherche l'oubli et la paix. Le rôle de l'imagination est purement affectif : il consiste à permettre une évasion loin de la dure réalité.

1. R. ALLIER, *La psychologie de la conversion...*, I, p. 257 et suiv.

2. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 223.

IV

L'IMAGINATION CONÇUE COMME L'EXPRESSION DES TENDANCES SUBJECTIVES ?

En nous attardant ainsi à l'étude de la magie et de la religion, nous n'avons pas perdu de vue le but de notre travail ; la solution à laquelle nous sommes parvenus sur ce point nous servira de fil conducteur dans la suite de notre recherche. Il est clair, en effet, que si l'une et l'autre sont des réactions défensives contre un danger intime, qui a sa source dans notre constitution même, elles font partie de ce processus général d'autorégulation, auquel est dû, ainsi que nous l'avons montré, l'organisation de la vie affective. L'homme, disions-nous, « échappe à son mal en s'écartant de lui-même, non que l'angoisse fasse partie de sa vie personnelle, mais parce qu'elle se confond avec cette conscience élargie qui atteint l'universel à travers le singulier ¹ ». La magie et la religion sont deux aspects particuliers de cette fuite devant soi-même dont nous avons donné des exemples.

Ce cas n'est pas isolé. Dans l'un de ses derniers

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 261.

ouvrages, M. Ch. LALO critique le principe d'identité esthétique, d'après lequel la mission de l'art serait de reproduire fidèlement la vie, en sorte qu'on pourrait toujours conclure de l'homme à l'œuvre et réciproquement. Cette idée conduit à des conséquences absurdes qu'il souligne ironiquement. « Il y aurait, dit-il, des livres bien neufs à écrire par application de cette loi : *Balzac avare, Hugo charitable, Bonté de Bernardin de Saint-Pierre*. Et pour passer des individus aux publics : *Eclat de la poésie épique en France pendant les époques de la Révolution et de l'Empire*. Ou encore : *De l'Inaptitude de la Bourgeoisie française au Lyrisme sous le « Roi-Bourgeois » Louis-Philippe*. A combien de contre-vérités aboutiraient normalement ces principes qui se donnent pour scientifiques!¹ » Parmi les nombreuses divergences de l'art et de la vie signalées par M. LALO, citons celle-ci qui est particulièrement significative. On sait le rôle important joué par l'anticléricisme dans l'histoire politique de la Troisième République ; jusqu'à la guerre, la laïcité a été l'idée-force de tous les partis avancés. « Or, dans ce même temps, se développait une littérature profondément, systématiquement catholique et mystique, complétée par une renaissance de la peinture, de l'architecture et de la musique religieuses, qui resteront dans l'histoire les arts caractéristiques des générations les plus positivement laïques que la

1. Ch. LALO, *L'expression de la vie dans l'art*, p. 16 ; les italiques sont de l'auteur.

France ait jamais connues ¹. » Il n'existe donc aucune relation nécessaire entre l'art et la vie et les rapports qui les unissent sont éminemment divers et variables.

Parfois des rencontres se produisent entre eux : l'art se laisse alors pénétrer par la vie, encore que le soin de la forme, du style, de l'équilibre des masses (en peinture), le choix des modèles et des procédés d'expression en fassent tout autre chose qu'une simple copie ².

Plus fréquemment, l'art s'éloigne de la vie : tantôt il est « greffé » sur des tendances refoulées auxquelles il emprunte sa vitalité, sinon ses qualités distinctives ³ ; tantôt il s'oppose à la réalité comme le « profond » au « superficiel », cette profondeur en qui réside la beauté étant tour à tour identifiée avec l'Idée (PLATON, SAINT-THOMAS, CLAUDEL, Abbé BRÉMOND), avec la Vie érigée en un principe transcendant (GUYAU, LAFORGUE) ou avec la Liberté (BERGSON) ⁴. Dans tous ces cas, l'art prend le contrepied de la vie commune et peut être considéré, au même titre que la magie ou la religion, comme un procédé d'évasion.

Cette fonction commune aux formes supérieures de l'imagination met en jeu un processus intentionnel et conscient qu'on ne peut tenir pour primitif. Elle implique une instance critique, par laquelle le moi intervient dans sa propre vie, réagit aux produits

1. Ch. LALO, *op. cit.*, p. 205.

2. *Ibid.*, p. 165 et suiv.

3. *Ibid.*, p. 62.

4. *Ibid.*, p. 68 et suiv.

spontanés du psychisme, en un mot, se juge et s'apprécie. Plus précisément, elle manifeste un sentiment d'absence ou d'infériorité, qui pousse le sujet à se fuir ou à se déguiser ; cette réaction négative à l'égard de la réalité prend, suivant M. LALO, quatre formes différentes dans l'art. Le « complexe » de *fuite* ou de *diversion* traduit une simple volonté d'oubli ou permet une économie d'action : il explique, par exemple, la prédilection de certains hommes d'affaires pour un art facile, qui les distrait sans leur demander d'effort ¹. Dans *l'idéalisme* de certaines écoles littéraires ou artistiques, il faut voir la marque d'une sorte d'intolérance à l'égard d'une existence jugée trop prosaïque ou trop banale ². S'il est exact, d'autre part, que les peuples résolument pacifiques *s'immunisent* contre les instincts belliqueux en portant des drames à la scène (trageries basques), cette « catharsis » s'explique évidemment par la condamnation dont ces tendances ont été l'objet ³. Dans la doctrine de « *l'art pour l'art* » entre enfin un dédain pour la vie pratique que laisse percer cette phrase d'Oscar WILDE : « L'art n'exprime jamais autre chose que lui-même. Il a une vie indépendante, tout comme la pensée ⁴ ».

Le trait commun de toutes ces démarches, que distingue M. LALO avec un sens très heureux des nuances, est de fournir à l'homme un alibi, à la faveur duquel

1. Ch. LALO, *op. cit.*, p. 189 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 198 et suiv.

3. *Ibid.*, p. 203 et suiv.

4. Cité par M. LALO, *op. cit.*, p. 222.

il peut, selon la formule bovaryque ¹, se concevoir autre qu'il n'est. Elles manifestent une même aspiration vers l'idéal. « Tout homme ayant subi une humiliation, un échec, une déception, écrivions-nous ailleurs, souffre de l'infériorité dont il a fait preuve. L'idéal est la fiction, qui lui permet de se racheter à ses yeux comme à ceux d'autrui, en lui offrant un moyen pour compenser ses imperfections et retrouver sa foi en son propre destin. Par là, il a un rôle biologique, qui est d'élever l'homme au-dessus de lui-même ². » La fonction de la religion, de la magie et de l'art semble être, dans la plupart des cas, de donner une issue aux tendances idéales qui portent chaque individu, quand il prend conscience de sa nature, à se dépasser et à se vouloir différent de ce qu'il est.

Il est peu vraisemblable toutefois que les formes supérieures de l'imagination fassent appel à une seule catégorie de tendances. Dans la « polyphonie de l'âme », les voix les plus grossières se mêlent aux plus sublimes ³ : il y a un art (celui des peintres hollandais POTTER ou FRANZ HALS, par exemple), qui reproduit les aspects les plus communs de la vie ⁴. Au surplus, les sentiments spirituels ne sont probablement que des formes dérivées des inclinations vulgaires. L'élan, qui porte l'homme vers l'idéal, exige pour se mani-

1. Cf. J. DE GAULTIER, *Le bovarysme*.

2. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 265.

3. Ch. LALO, *op. cit.*, p. 115 et suiv.

4. *Ibid.*, p. 165 et suiv.

fester un retour sur soi-même, une attitude réfléchie, mais, en soi, il n'est pas d'une autre essence que les désirs éveillés par l'expérience quotidienne. Toute tendance est orientée vers la reproduction d'un certain état passé ; chaque habitus vécu se survit à lui-même dans un schème moteur abstrait, capable d'ébranler à nouveau l'organisme quand les circonstances se reproduisent. La nature mnémonique de la tendance exprime, au même titre que l'aspiration de l'homme vers l'idéal, l'attachement de l'être pour le stable, le permanent, ou, comme le dit RIGNANO, pour l'invariance ¹. Chacun de nos désirs se référant ainsi à un fragment différent de notre passé, notre histoire entière se reflète dans notre caractère. L'idéal et le réel apparaissent, de la sorte, comme deux perspectives sur l'expérience individuelle ².

S'il est prouvé que les productions les plus hautes de l'imagination traduisent les tendances idéales du sujet, il est donc inconcevable qu'elles ne fassent aucune place à ses désirs et besoins naturels. La religion et l'art n'ont pu assumer la mission, que nous leur avons attribuée, que parce que leur propriété a toujours été de refléter les sentiments humains. L'imagination, dans son ensemble, apparaît comme l'expression spontanée et directe de toutes les tendances qui n'ont pas leur issue dans la vie réelle ; occasionnellement, dans ses formes supérieures, elle exprime de préfé-

1. E. RIGNANO, *La psychologie du raisonnement*, ch. I. Voy., du même, *La mémoire biologique*.

2. Cf. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, conclusion.

rence les inclinations intellectuelles, philosophiques et morales de l'homme. Le rôle joué par la religion, la magie, l'art dans la vie individuelle et sociale n'est qu'un cas particulier de la propriété plus générale qu'a l'imagination de réaliser fictivement les désirs du sujet.

Cette conclusion découle encore d'une autre considération. L'idée d'une évasion, qui nous a paru former le fond des processus que nous avons étudiés, ne peut être primitive, car l'homme, enfermé dans les limites de ses pouvoirs naturels, ne peut songer originairement à s'affranchir des servitudes qui en résultent. Pour que l'idée lui en vienne, il faut qu'il en ait fait fortuitement l'expérience. L'oubli de soi ne peut devenir l'objet d'une tactique que s'il a constitué d'abord un pur effet. Comment l'imagination fournirait-elle au sujet un refuge contre l'angoisse de vivre, s'il n'avait auparavant éprouvé son pouvoir pour libérer la conscience des sentiments et des conflits obsédants ?

Nous sommes ainsi amenés à reconnaître à l'imagination une *fonction primaire* plus directement liée au mécanisme de la production des images. Nous avons distingué ailleurs ¹ deux catégories d'actes, dont les uns ont pour objet de modifier la réalité et les autres de provoquer la décharge d'une tendance par leur simple accomplissement. Ces derniers, qui ont pour effet de faire naître le plaisir, exigent des

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, pp. 19-20.

circonstances favorables. Il s'ensuit qu'une attente est souvent nécessaire, pendant laquelle le sujet doit réprimer son désir pour l'empêcher de déclencher prématurément le « *consummatory act* ». Si sa surveillance se relâche, si une dépression, un abaissement de la tension psychologique rendent le contrôle inefficace, des réactions automatiques, des agitations, des gestes impulsifs se produisent, qui prennent la place de l'action graduée et discriminée qui conviendrait à la situation ¹.

L'imagination est liée à un phénomène de dérivation identique : nous nous en convaincrions en étudiant le *jeu* de l'enfant. Il a pour propriété d'imiter la vie sérieuse : toutes les branches de la pratique (le commerce, l'armée, la marine, la politique, la finance) ont leurs équivalents dans l'activité ludique ². Les jouets reproduisent fidèlement les outils, les meubles, les machines, dont se sert l'adulte. Jouer, c'est toujours transposer un acte réel sur un plan conventionnel ou fictif.

Suivant M. P. JANET, l'action ludique différerait de l'acte réel par sa moindre complication. Les conduites, dont l'objet est de modifier le milieu physique ou social, occupent, en effet, une place élevée dans l'échelle mentale ; leur difficulté arrête l'enfant, qui se sent sur ce point inférieur à l'adulte. Grâce à une

1. Cf. P. JANET, *La tension psychologique et ses oscillations* (in *Nouveau traité de psychologie*, de G. DUMAS, IV, p. 390).

2. C'est ce qui fait croire, à tort, à K. GROOS, que le jeu est une initiation à la vie sérieuse. V. *supra*, p. 36.

simplification des conditions techniques de l'acte, le jeu abaisse systématiquement le niveau de celui-ci et le met à la portée de l'enfant. La fonction du jeu serait donc d'éliminer un risque et de procurer au joueur la joie du triomphe. C'est un acte pénible pour une petite fille d'avoir la garde de son jeune frère ; car cela demande de sa part une attention continuelle, un esprit d'initiative, un jugement, dont elle est peu capable. Le plus souvent, elle se tirera mal de sa mission et devra ensuite subir les reproches de sa mère. Mais c'est un plaisir pur, c'est-à-dire un jeu, de promener sa poupée, de la déshabiller, de la bercer, etc..., car chacun de ces gestes satisfait chez elle un obscur besoin maternel, sans présenter les difficultés et la complication de l'acte réel ¹.

Mais le plaisir du jeu ne doit pas être confondu avec la joie du triomphe : un jeu ne plaît pas seulement quand et parce qu'il réussit. L'enfant ne tient pas compte du résultat et s'amuse autant, parfois même davantage, quand son automobile se renverse ou son chemin de fer mécanique déraile. Le véritable joueur préfère perdre plutôt que de violer les règles ; le tricheur n'est plus sensible au charme du jeu ; il n'y voit qu'un métier, dont il attend profit ². C'est pourquoi aussi l'aptitude au jeu s'atténue à mesure que

1. P. JANET, *La pensée intérieure et ses troubles*. Les mêmes idées sont développées dans *De l'angoisse à l'extase*, II, p. 434. Une opinion un peu semblable est présentée par M. Ch. LALO dans *L'expression de la vie dans l'art*, p. 240.

2. VOY. SACHA GUITRY, *Mémoires d'un tricheur*, roman.

l'activité pratique s'organise plus parfaitement. Le jeu apporte une satisfaction pure, qui dépend de lui-même et non de son succès.

D'autre part, il est faux de croire que tout jeu comporte une simplification technique : souvent, au contraire, l'exécution de l'acte est rendue plus difficile par un formalisme étroit. Que l'on songe, par exemple, aux règles tyranniques du tennis, du foot-ball, des dames ou des échecs. A tout prendre, un combat véritable, dans lequel toutes les feintes, tous les coups sont licites, est bien autrement simple qu'un match de boxe. Si le jeu implique, comme nous le croyons aussi, un abaissement de la tension psychologique, c'est pour de tout autres raisons.

L'action volontaire et consciente, accomplie avec un sens précis de l'opportunité et de la mesure, constitue chez l'homme une acquisition relativement récente. Spontanément une tendance entre en action, dès qu'elle est activée ; chez l'enfant, plus proche de la nature que l'adulte, elle ne demeure jamais à l'état potentiel : elle se traduit au dehors par des réactions motrices, des cris, une expression caractéristique de la physionomie. Tant que les tendances ne sont pas assujetties au contrôle des fonctions supérieures de l'esprit, elles conservent une certaine autonomie. Elles ne se plient ni aux nécessités pratiques, ni aux convenances sociales, ni aux interdictions morales ou religieuses ; elles n'acceptent, en un mot, aucune des limitations que la vie nous impose : elles s'épanouissent dans un domaine, qui est en marge

de la réalité, où rien n'est défendu, où tout est possible. A la limite, cette conduite spéciale, dans laquelle le sujet, au lieu de retenir son désir, lui laisse libre cours et le traduit par des actes qui, au lieu d'être adaptés à la situation, n'ont d'autre objet que de dissiper au dehors l'énergie des tendances, de mimer et d'exprimer les convoitises de l'enfant, cette conduite mérite le nom de jeu.

Sans doute, une décharge motrice n'est pas un jeu, mais elle en est l'ébauche. Le jeu, sous sa forme la plus achevée, est un acte organisé, qui a son unité, son rythme, sa spécificité. Il doit ce dernier caractère aux désirs qu'il exprime. Les vœux secrets de l'enfant — être grand, fort, habile, célèbre, — ses sympathies, ses haines, sa gourmandise, sa sensualité, sa cruauté se reflètent dans ses jeux préférés. En imitant l'officier à la tête de ses hommes, l'explorateur dans la brousse, le marchand derrière son comptoir, le petit garçon réalise quelques-uns des rêves, qui hantent sa pensée. Le plaisir du jeu vient de là : il naît de l'acte qui exprime le désir.

Le jeu s'accompagne d'un processus intellectuel sur lequel il nous faut d'insister. BERGSON a montré que les réactions adaptatives de l'être vivant conditionnent sa représentation extérieure ¹ ; de son côté, le jeu construit l'image d'un monde intermédiaire entre celui des concepts et celui des choses. Les éléments en sont empruntés à l'expérience comme le jeu lui-

1. H. BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 25 et suiv.

même est imité de la vie pratique, mais leur organisation se fait autour d'une conduite qui n'est pas régie par le « principe de réalité ». Une fantaisie est donc le complément indispensable du jeu : en jouant au soldat, l'enfant doit inventer l'ennemi qu'il combat, les villes qu'il assiège, les rivières, les montagnes qu'il franchit, etc... Les gestes, qui font partie de l'acte ludique, confèrent une sorte de demi-réalité à ces fictions. L'opposition du réel et de l'imaginaire a son origine dans la divergence de l'activité pratique et du jeu,

La *rêverie* est un jeu intérieur. Les manifestations trop voyantes du jeu l'exposent à de nombreuses interdictions, dès que l'enfant atteint un certain âge. Cette répression, impliquée dans toute éducation, a pour conséquence de développer le penchant pour la rêverie qui, plus discrètement, remplit la même fonction. Le rêveur, comme le joueur, rejette les entraves opposées à la libre manifestation de ses tendances : impossibilités ou difficultés matérielles, logique de la conduite, normes morales et sociales. « C'est ainsi, disent BOREL et ROBIN, qu'à la faveur du relâchement surgiront mille imaginations déconcertantes, fantaisistes, irréelles, reliquats de souvenirs et de désirs d'autrefois. Et dans le prodigieux amas d'images enfermées dans notre mémoire, un choix se fera en rapport avec notre état affectif du moment et bien plus encore en rapport avec nos tendances secrètes et profondes... Ce sera... un monde sans doute impossible, mais enfin pas absolument improbable, plus

beau, plus facile que le monde réel ¹. » Nous aurons l'occasion d'étudier de plus près les modalités de ce jeu ²; bornons-nous, pour l'instant, à souligner l'identité absolue des deux processus, intérieur et extérieur : le rêveur est un joueur qui ne sait plus, ne veut plus ou ne peut plus se livrer ostensiblement à sa distraction favorite : il est donc contraint d'en faire une conduite secrète et le « rêve éveillé », dans lequel il s'enferme, n'est autre chose que le thème du jeu qu'il poursuit à l'insu de tous.

Nous n'insisterons pas sur le *rêve* ; nous ne pourrions que reprendre sur ce point les idées de FREUD, et nous nous en voudrions de le faire après la remarquable « mise en valeur », dont elles ont été l'objet dans le récent ouvrage de M. DALBIEZ ³. Notons seulement l'accord parfait qui existe entre les résultats obtenus par la psychanalyse et la thèse générale que nous défendons ici. « Le rêve, dit FREUD, est une réalisation de désirs (*Wunscherfüllung*) ⁴. » Chez l'enfant, ce sont des désirs récents demeurés insatisfaits, qui s'expriment dans les rêves ; chez l'adulte, ce sont des tendances contraires à la religion ou à la morale, ou repoussées pour des motifs quelconques par le sujet. Dans tous les cas, le rêve est l'issue naturelle des complexes refoulés ; sa trame est essentiellement

1. A. BOREL et G. ROBIN, *Les rêveurs éveillés*, pp. 43-44.

2. Voy. *infra*, p. 127 et suiv.

3. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*.

4. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 113 et suiv.

formée des actes, des entreprises, des aventures auxquels le dormeur croit prendre part ; et les images qui entrent dans son contenu manifeste illustrent simplement les conduites par lesquelles s'exprime l'énergie des tendances réprimées ; elles sont engendrées par le mouvement général du rêve, comme les fictions résultent du jeu.

Avant de poursuivre cet examen, il convient de fixer le sens d'un terme. Le mot « expression », dont nous nous sommes servi pour caractériser la fonction du jeu, de la rêverie et du rêve, peut être pris dans deux acceptions différentes. Il désigne, d'une part, l'ensemble des *effets physiologiques* déterminés par un phénomène mental ; dans ce sens, on parle de « l'expression des émotions », on dit : les larmes expriment la tristesse, le rire exprime la joie, etc... Une relation causale unit l'état affectif à ses symptômes organiques, qui se développent avant que la conscience en soit informée. D'autre part, l'expression comprend aussi les *moyens* que le sujet emploie pour agir sur la pensée d'autrui : dans ce second sens, on dira, par exemple, que le mot exprime l'idée, qu'un geste exprime une menace, qu'une musique exprime la nostalgie, etc... A la base de cette signification consciente, se trouve un rapport de finalité, qui n'existe qu'en tant qu'il est représenté. Or, ni l'une, ni l'autre de ces deux acceptions ne conviennent évidemment quand on dit : l'imagination est une expression de désirs. Il serait absurde de considérer le jeu, la rêverie et le rêve comme les expressions

organiques des tendances subjectives et il serait contraire aux faits d'y voir un langage, puisque les états d'âme qui s'y manifestent sont, pour la plupart, ignorés du sujet lui-même.

M. DALBIEZ a donné un troisième sens au mot « expression ». D'après lui, le rapport de signification a toujours pour support une relation causale : la fièvre est l'effet de la maladie, elle en est également le signe ¹. Cette relation est communément pensée dans le sens progressif, c'est-à-dire en allant de la cause à l'effet : ainsi, la loi scientifique permet d'induire un fait d'un autre ; plus généralement, la pensée vigile exploite une constance naturelle pour étendre le champ du connaissable ². Ces opérations intellectuelles rendent possible une représentation du réel : elles servent la connaissance ³. Le rêve est d'une tout autre nature : il relève d'une pensée, non plus prospective, mais régressive ; en soi, il ne constitue pas un processus cognitif, il est un simple écho des phénomènes passés. Par certains côtés, il est assimilable aux troubles somatiques qui suivent une émotion, sous la seule réserve qu'il demeure subjectif : il constitue une « *expression psychique* » ⁴, c'est-à-dire un langage naturel, qui dérive « d'une connaissance antérieure par voie de causalité » ⁵.

1. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, I, p. 147.

2. *Ibid.*, I, p. 171.

3. *Ibid.*, I, p. 197.

4. *Ibid.*, I, p. 197.

5. *Ibid.*, I, p. 199.

Il s'ensuit que l'interprétation d'un rêve consistera en une analyse réductive, dont le but est de mettre au jour les complexes qui ont concouru à sa formation. Si, comme le soutient FREUD, le rêve a un sens, celui-ci est rétrospectif ; « le contenu latent est le sens caché auquel conduit l'analyse » ¹ ; il faut le chercher dans le passé individuel. « Le rêve, dit M. DALBIEZ, est un « signe », parce qu'il est un effet et que, pour une raison suffisamment pénétrante, tout effet est le signe de sa cause ². » Par comparaison avec la pensée vigile, la pensée de rêve est donc détachée du réel, « déréistique » (BLEULER, PICHON) ³ ; elle est inactuelle ; « le rêve n'a pas d'objet à proprement parler, et..., s'il reste un produit psychique, il n'est cependant pas une connaissance, au sens ordinaire de ce mot. Le rêve est un effet psychique de pensées antérieures. Il ne peut avoir qu'un objet indirect, celui des pensées dont il dérive ⁴ ».

Cette doctrine n'est développée que pour permettre une opposition entre les fonctions supérieures de l'esprit, régies par le principe de finalité, et le psychisme inférieur, qui est un pur mécanisme. L'antithèse entre la connaissance et « l'expression psychique » sous-entend l'existence d'un déterminisme associatif, qui commande les opérations élémentaires de l'esprit. Dans une association, les termes ont beau être cons-

1. DALBIEZ, *op. cit.*, I, p. 77.

2. *Ibid.*, I, p. 160.

3. *Ibid.*, I, p. 199.

4. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, I, p. 157.

cients, le rapport qui les unit est de nature strictement causale : il agit de lui-même en dehors de la conscience. L' « *inconscience relationnelle* » est la règle ; « cette loi psychologique implique évidemment, dit M. DALBIEZ, comme fondement métaphysique une thèse réaliste : la causalité intrapsychique existe indépendamment de la connaissance que nous en avons ¹ ». Le rêve est un effet particulier de ce mécanisme : par là, il représente chez l'homme ce qu'il y a de moins humain ².

Nous aurons l'occasion d'examiner plus loin la conception particulière du signe sur laquelle repose cette théorie ³ ; bornons-nous, pour l'instant, à mettre en lumière les difficultés auxquelles on se heurte, quand on veut, comme le fait M. DALBIEZ, opposer dans le domaine psychologique la causalité à la finalité. L'interprétation qu'il donne de la pensée associative est, en effet, en contradiction formelle avec les expériences des auteurs de la *Gestalttheorie*, desquelles il ressort avec évidence que l'association n'est point un phénomène mécanique, mais un effet de l'organisation mentale. On ne peut, dit KÖHLER, apprendre une suite de chiffres ou de syllabes dépourvues de sens, « sans les combiner en des séries, suivant une attitude de synthèse, jusqu'à ce qu'ils deviennent des tous solides » ⁴. La formation de telles synthèses est la

1. R. DALBIEZ, *op. cit.*, I, p. 80.

2. *Ibid.*, II, p. 513.

3. Cf. le chapitre suivant.

4. W. KÖHLER, *Gestalt Psychology*, p. 219.

condition nécessaire pour que l'association s'établisse ; il est donc probable que l'affinité élective que présentent entre elles certaines données psychiques est une manifestation des forces agrégatives qui maintiennent l'intégrité des tous organisés.

A l'origine de la prétendue « causalité psychique », nous trouvons, par conséquent, l'organisation ; celle-ci établie détermine, il est vrai, certains effets : la pensée de veille, par exemple, encombre le rêve de « restes diurnes ». Il reste à savoir si l'on peut faire abstraction dans le rêve de toute organisation actuelle et le considérer, ainsi que le veut M. DALBIEZ, comme le simple reflet de pensées antérieures. La notion d' « expression psychique » introduite par lui est équivoque. On peut envisager la vie mentale, soit d'un point de vue statique, en ne retenant que les états, les phénomènes subjectifs qui forment son contenu à un moment donné, soit d'un point de vue dynamique, en saisissant dans leur unité linéaire en dépit de leurs variations incessantes, les forces qui s'y manifestent. Un produit mental apparaîtra évidemment dépourvu de toute signification actuelle si, par une analyse régressive, on parvient à l'expliquer intégralement par des états antérieurs ayant occupé une place déterminée dans l'histoire de l'individu. C'est dans ce sens strictement statique qu'il faudrait, semble-t-il, interpréter l'assertion de M. DALBIEZ quand il dit : « le rêve est, comme le langage naturel, un effet-signe de la pensée ¹ ».

1. R. DALBIEZ, *op. cit.*, I, p. 200.

Mais précisément, il n'est pas possible de s'en tenir là ; comme l'a montré FREUD lui-même, l'expérience vécue se conserve sous la forme de « complexes », entendez de constellations de souvenirs groupés autour d'une tendance ; son influence sur le psychisme dépend donc de cette dernière. Par suite, le rêve est de nature dynamique et les forces qui le produisent, bien que surgissant du passé, ont cependant un objet actuel. On ne peut, en effet, détacher les phases successives d'une tendance développée dans le temps, puisqu'elles ne sont que les aspects différents d'un processus qui a une unité et une relative constance dans ses effets. Si le rêve en est « l'expression », il a donc un sens, non seulement rétrospectif, mais actuel, puisqu'il correspond à une *intention*.

Le fait est d'ailleurs visible à l'unité de composition que présente la création imaginative. La disposition des éléments sensoriels en un tout, la prédominance des thèmes, l'organisation linéaire des épisodes sont autant de manifestations d'une activité intellectuelle qui sélectionne, rapproche et ordonne les matériaux empruntés à l'expérience. Le jeu, le rêve, la rêverie obéissent à cet égard à une logique, dont FREUD a indiqué les principales règles. Le « principe d'unité », qui régit l'œuvre imaginative, est évidemment introduit par les tendances qui s'y manifestent.

Faut-il appeler « finalité » l'effet produit par leur intervention ? Si l'on nomme finalité la subordination d'un acte à la représentation d'un but, la réponse doit être négative, car les créations de la fantaisie,

tout au moins dans ses formes les plus humbles, ne s'accompagnent pas d'une conscience claire de la fonction qu'elles remplissent. Si l'imagination satisfait nos désirs réprimés, c'est *initialement* en vertu d'une impulsion spontanée et non d'une recherche voulue. Mais si l'on élargit la notion de finalité, comme le propose BERGSON, en plaçant à côté de l'intentionnalité consciente une orientation du réel par le possible, de l'actuel par le virtuel, de la matière par l'élan qui la traverse, nous sommes obligés de reconnaître ce caractère à l'expression imaginative. Toute force contient en puissance la fin vers laquelle elle est dirigée ; en déclanchant l'acte, le désir le conforme, par conséquent, à un modèle idéal et abstrait qui lui préexiste à la façon dont la forme précède la matière dans la philosophie d'ARISTOTE. De ce point de vue, l'imagination présente la même finalité que les autres productions du psychisme ; en la considérant comme une « expression de désirs », nous voulons dire, par conséquent, que *ses fictions développent l'énergie des tendances activées chez le sujet et sont organisées sous le contrôle de ces dernières.*

Le conte et la légende sont dans l'ordre collectif les équivalents des phénomènes individuels que nous avons étudiés. Dans les innombrables productions du folk-lore, on retrouve un petit nombre de thèmes communs à toutes les races. Cette similitude, qui n'est pas toujours due à une transmission ¹, vient de

1. Comme le pense M. G. ELLIOT SMITH. Voy. *supra*, p. 19.

ce qu'ils correspondent à des jeux ou des rêves collectifs. « Tous ces récits, qui sont objets de croyance et se traduisent en actes au fur et à mesure de leur réalisation, sont, dit M. VAN GENNEP,... des légendes dramatisées ou mythes au sens précis du mot ¹. » Ils traduisent les vœux éternels de l'humanité : l'amour, la richesse, la gloire, la puissance, la longévité. Par son récit, le conteur construit le rêve collectif de ses auditeurs.

Le *mythe* remplit la même fonction. Les psychanalystes ont su le reconnaître et c'est ce qui fait le mérite de leurs interprétations, en dépit des exagérations dont ils se sont rendus coupables ². Selon M. R. CAILLOIS, on doit distinguer les situations et les héros mythiques ³. Les premières sont des projections de conflits subjectifs ; la plupart des problèmes devant lesquels s'arrête l'individu sont angoissants, parce qu'ils ne pourraient être résolus qu'en contrevenant à certaines interdictions morales ou religieuses. Le mythe transporte ce débat intime sur le plan objectif ; ses thèmes principaux sont fournis par « des situations dramatiques, dont le caractère essentiel est de concrétiser dans un monde spécifique certaines cristallisations de virtualités psychologiques : la situation

1. A. VAN GENNEP, *La formation des légendes*, p. 112.

2. Nous faisons allusion à un appendice d'OTTO RANK sur les rapports du rêve et du mythe qui a été introduit dans le livre de S. FREUD, *La science des rêves* (pp. 488-505). Voyez aussi S. FREUD, *Totem et tabou*.

3. R. CAILLOIS, *Le mythe et l'homme* (in *Recherches philosophiques*, 1935-1936, p. 258).

d'Œdipe meurtrier de son père et époux de sa mère, celle d'Héraklès aux pieds d'Omphale, de Polycrate jetant son anneau dans la mer pour conjurer les dangers de l'excès de bonheur, d'Abraham, de Jephthé, d'Agamemnon, rois sacrifiant leur descendance, ... en offrent, du moins, des exemples immédiats ¹ ». C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons vu, le mythe tire sa signification des éléments humains qu'il contient et auxquels est subordonnée la représentation qu'il nous donne du monde physique ².

Tout drame a un dénouement : dans le mythe, ce dernier résulte de l'intervention du héros. « Le héros, dit M. CAILLOIS, est, par définition, celui qui trouve une solution, une issue heureuse ou malheureuse... Le héros est donc celui qui résout le conflit où l'individu se débat : d'où son droit supérieur, non pas tant au crime qu'à la *culpabilité*, la fonction de cette culpabilité idéale étant de flatter l'individu qui la désire sans pouvoir l'assumer ³. » De là vient sa grandeur : il est placé au-dessus de la morale commune ; il accomplit dans le récit légendaire les actes interdits dans la vie réelle ; il viole les tabous, enfreint les lois, renverse les obstacles, bref incarne celui que chacun voudrait être. Par là, au même titre que le jeu, le rêve et les autres formes de l'imagination, le mythe peut être regardé comme une expression des tendances et des désirs subjectifs.

1. R. CAILLOIS, *op. cit.*, p. 258.

2. V. *supra*, p. 29.

3. R. CAILLOIS, *op. cit.*, p. 259.

La fiction ne suffit pas toujours ; elle ne constitue qu'un élément de la vie religieuse, qui comporte des satisfactions plus substantielles. « Aussi, dit M. CAILLOIS, le mythe apparaît-il le plus souvent doublé d'un rite, car si la violation de l'interdiction est nécessaire, elle n'est possible que dans l'atmosphère mystique et le rite y introduit l'individu. On saisit ici l'essence de la fête : c'est un excès permis par lequel l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros ; le rite réalise le mythe et permet de le vivre ¹. » Les rapports intimes, qui existent entre le jeu et la rêverie, permettent de comprendre ce phénomène.

C'est pourquoi les cérémonies religieuses des peuples primitifs font appel aux instincts les plus grossiers et donnent lieu parfois à des scènes d'une sauvagerie inouïe, comme celles auxquelles ont assisté SPENCER et GILLEN chez les Warramunga d'Australie, à l'occasion de la fête du serpent Wollunqua : « Vers dix ou onze heures du soir, rapportent-ils, Uluuru et Kingilli (les deux phratries de la tribu) arrivèrent sur le terrain ; ils s'assirent sur le tertre et se mirent à chanter. Ils étaient tous dans un état d'évidente surexcitation... Un peu plus tard dans la soirée, les Uluuru amenèrent leurs femmes et les livrèrent aux Kingilli, qui eurent commerce avec elles. (Ces femmes étaient elles-mêmes des Kingilli et, par conséquent, ces unions violaient les règles de l'exogamie). On introduisit alors les jeunes gens récemment initiés auxquels toute

1. R. CAILLOIS, *op. cit.*, pp. 259-260.

la cérémonie fut expliquée en détail et, jusqu'à trois heures du matin, les chants se poursuivirent sans interruption. Alors eut lieu une scène d'une frénésie vraiment sauvage. Tandis que les feux allumés de tous les côtés faisaient ressortir la blancheur des gom-miers sur le fond des ténèbres environnantes, les Uluuru s'agenouillèrent les uns derrière les autres à côté du tumulus, puis ils en firent le tour en se soulevant de terre, d'un mouvement d'ensemble, les deux mains appuyées sur les cuisses pour s'agenouiller à nouveau un peu plus loin, et ainsi de suite. En même temps, ils penchaient leurs corps, tantôt à droite, tantôt à gauche, poussant tous à la fois, à chacun de ces mouvements, un cri retentissant, véritable hurlement : *Yrrsh ! Yrrsh ! Yrrsh !*... Quand le jour commença à poindre, tous sautèrent sur leurs pieds ; les feux, qui s'étaient éteints, furent rallumés ; les Uluuru, pressés par les Kingilli, attaquèrent furieusement le tumulus avec des boomerangs, des lances, des bâtons ; en quelques minutes, il fut mis en pièces. Les feux moururent et ce fut un profond silence ¹. »

La signification de telles fêtes est claire : l'état d'exaltation croissant des assistants, les cris, les danses, les gestes, la violation publique des tabous, tout montre que leur objet est de donner issue à des tendances que la morale condamne et dont l'ordre social ne peut tolérer la satisfaction qu'en des circons-

1. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 310-311, d'après B. SPENCER and GILLEN, *Northern tribes...*, p. 237.

tances exceptionnelles. A ce niveau, la religion se distingue à peine de la magie : elles sont, l'une et l'autre, des jeux dont la mission est d'épuiser l'énergie des tendances refoulées et de provoquer une détente dans les consciences individuelles.

En définitive, le ressort de la création imaginative doit être cherché dans la psychologie des tendances. Sous l'influence d'un stimulus externe, la tendance mène directement à l'acte ; mais, lorsqu'il s'agit d'une conduite un peu compliquée, un délai, une attente sont, en général, nécessaires : la tendance se transforme alors en désir, elle s'installe dans la conscience, devient l'objet de préoccupations et d'inquiétudes. Les fantaisies subjectives fournissent une issue à l'énergie potentielle ainsi accumulée : jeux, rêves, mythes remplacent par des fictions les actes défendus ou ajournés. Imaginer, c'est jouer avec les désirs irréalisables, s'affranchir des limites du possible, échapper aux interdictions sociales, aux conflits insolubles. Et si, comme nous l'avons montré ¹, chaque crise intérieure réveille en nous l'angoisse originelle, on peut dire que l'imagination en apaisant la tension douloureuse des désirs traumatiques nous défend contre elle et nous procure ce bien-être individuel, cet oubli, qui sont les signes de la santé morale.

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 271.

V

L'IMAGINATION SYMBOLIQUE

Le jeu et les types d'imagination, qui en dérivent directement, sont astreints à copier plus ou moins fidèlement la vie réelle. S'ils ne tiennent pas compte des difficultés pratiques et des convenances sociales auxquelles elle est soumise, ils puisent néanmoins leurs thèmes dans l'existence quotidienne et ceux-ci, malgré l'élaboration qu'ils subissent, demeurent reconnaissables. L'imagination inférieure se borne à démarquer, à transposer des conduites et des situations familières, sans altérer sensiblement leur nature. Ce mimétisme s'explique par l'origine mnémonique des tendances, qui ont pour fondement un souvenir, une habitude ou un regret ¹. A ce niveau, l'œuvre imaginative, alourdie de réminiscences et de restes perceptuels, ne présente pas encore cette indépendance à l'égard de la réalité qu'on trouve dans ses formes les plus parfaites, dans l'art ou la religion, par exemple ². Le passage des formes élémentaires de l'imagination à ses productions supérieures a été rendu possible par l'intervention d'un mécanisme, qui a eu pour effet de séparer le

1. Voy. *supra*, p. 64.

2. Voy. *supra*, p. 50 et 60.

désir de ses attaches concrètes : ce mécanisme est celui de la *symbolisation*.

Nous n'ignorons pas l'ancienneté de ce phénomène ; nous savons que dans toute expression de désirs, dans toute fabulation, il y a une part de symbolisme et c'est seulement pour la clarté de l'exposé que nous en avons fait abstraction jusqu'ici. Mais, s'il fait partie de la pensée primitive, son emploi systématique comme moyen d'expression est lié à la résistance que rencontre la traduction directe et non déguisée des tendances subjectives. Dans le rêve et la rêverie comme dans les mythes, le langage symbolique apparaît comme un procédé pour tourner certaines interdictions sociales ¹. FREUD a parfaitement raison de le rattacher à l'action de la censure : « Un courant d'énergie, dit un de ses interprètes les plus autorisés, se dirige de l'inconscient vers le conscient, mais jamais en sens contraire et, comme ces intérêts primaires constituent la partie la plus refoulée de l'esprit, le symbolisme ne peut, lui aussi, suivre qu'une seule direction. N'est symbolisé que ce qui est refoulé, seul ce qui est refoulé a besoin d'être symbolisé ². »

La psychologie classique envisage le problème sous son aspect purement intellectuel ; elle voit dans le symbole l'effet d'une association et ne le distingue pas

1. La même idée est exprimée par M. G. DUMAS, *Nouveau traité de psychologie*, IV, p. 293.

2. E. JONES, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, p. 241. Cité par R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, I, pp. 175-176. Nous maintenons une correction de M. DALBIEZ.

du signe. « Une expérience présente, dit Taine, suggère l'idée d'une autre expérience possible ; nous faisons la première et nous imaginons la seconde ; l'aperception d'un événement, objet ou caractère, éveille la conception d'un autre événement, objet ou caractère. En touchant le premier anneau du couple, nous nous figurons le deuxième et le premier est le signe du second ¹. » De son côté, Ribot sépare les images concrètes, dues à la persistance des impressions sensorielles, des images symboliques, qui naissent, dit-il, « d'une synthèse de l'esprit, d'une association de perception à perception, de perception à image, ou d'image à image ² ». Cette association, étayée par l'habitude, permet des « représentations à la deuxième puissance, n'ayant avec les choses que des rapports indirects ³ ». Les signes de l'écriture, le langage digital des sourds-muets nous offrent des exemples de ce phénomène.

FREUD a été conduit à approfondir la nature du processus de symbolisation, à cause de l'importance qu'il lui donne dans l'élaboration du rêve ; mais ses vues offrent sur ce point un aspect fragmentaire qui ne permet pas toujours d'en apercevoir l'unité. Le mérite de M. DALBIEZ est d'en avoir fait un exposé synthétique en l'accompagnant d'une interprétation toute personnelle. Pour tout ce qui va suivre, nous nous référons expressément à son livre.

1. H. Taine, *De l'intelligence*, I, p. 26.

2. Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, p. 187.

3. *Ibid.*, p. 186.

Le problème du symbolisme a été l'occasion d'une scission au sein de l'école psychanalytique. Nous retrouvons ici l'opposition fondamentale établie par M. DALBIEZ entre la connaissance et l'*expression psychique* ¹; elle a donné lieu, suivant lui, à deux conceptions différentes du symbole. Ou bien, comme la pensée vigile, il doit être interprété dans un sens *prospectif* : il annonce une connaissance, il est le signe d'un concept. C'est l'opinion que défendent SILBERER, JUNG, MAEDER, qui font profession de rationalisme. « Une difficulté se présentait : l'image est antérieure au concept, elle semble donc bien le conditionner. Pour se débarrasser de cet obstacle, SILBERER substitua au point de vue causal, le point de vue finaliste, à l'explication par le passé, l'explication par l'avenir. Il fit de l'image le symbole du futur concept ². »

Ou bien, au contraire, le symbole n'a qu'une signification *rétrospective* ; il fait partie de l'*expression psychique* : il est une image suggérée par une autre image. FREUD se rallie à cette solution empiriste, reconnaissant ainsi le conditionnement de la pensée symbolique par ses origines sensibles. « Dans le symbole, au sens freudien strict, l'image signifie donc, non pas une idée abstraite, mais une autre image qui reste cachée ³. » Suivant que l'on opte pour l'une ou pour l'autre de ces deux interprétations, le mythe de Minerve naissant de la tête de Jupiter, par exemple, symbolisera, soit

1. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, I, p. 197. Voy. *supra*, p. 73.

2. R. DALBIEZ, *op. cit.*, I, pp. 173-174.

3. *Ibid.*, I, p. 175.

l'origine divine de la sagesse, soit « un déplacement vers le haut de la naissance par la vulve ¹ ».

Plaçons-nous à ce second point de vue conforme à l'orthodoxie de l'école viennoise. Un problème se pose : comment une image peut-elle prendre la place d'une autre ? La pensée de FREUD est assez obscure sur ce point, l'interprétation des symboles l'ayant retenu davantage que leur genèse. M. DALBIEZ croit pouvoir la compléter de la manière suivante. Le rapport de signification s'appuie toujours sur un lien causal ² ; au contraire, « la relation du symbole au symbolisé est fondée sur la similitude ³ ». Les objets présentant entre eux une analogie réelle, leurs images s'associent dans l'esprit et peuvent, par suite, être prises l'une pour l'autre. Ce n'est là, bien entendu, qu'une *possibilité*. Un objet cylindrique, un bâton ne représentent pas invariablement l'organe viril dans un rêve ; mais FREUD affirme « qu'entre le pénis et le bâton, il existe une similitude *objective* de forme et que la similitude pouvant agir associativement, sans être connue formellement et à part, les deux images en question ont des chances *privilégiées* d'être en liaison, même chez les sujets qui *n'ont jamais songé à les rapprocher explicitement*. L'association par similitude n'est que la préface empirique de la classification rationnelle. Personne ne peut nier que le pénis et le bâton ne rentrent dans la classe logique des objets cylindriques ⁴ ».

1. A. DALBIEZ, *op. cit.*, I, p. 179.

2. Voy. *supra*, p. 73.

3. R. DALBIEZ, *op. cit.*, II, p. 165.

4. *Ibid.*, I, pp. 186-187. Les italiques sont dans le texte.

Un choix de l'esprit intervient cependant pour déterminer l'aspect sous lequel nous entendons rapprocher deux objets ; il est bien évident, en effet, qu'entre deux réalités quelconques nous pouvons toujours concevoir une similitude. Ainsi entre dans le symbole un élément arbitraire qu'exclut, au contraire, la notion de signe ¹. Comment concilier ce fait avec l'universalité et la constance des symboles, dont le langage courant et les mythes nous offrent de multiples exemples ? Ce ne peut être qu'en admettant l'existence d'un fonds commun d'associations par ressemblance. « L'existence d'un symbolisme naturel commun à tous les peuples s'accorde parfaitement, dit M. DALBIEZ, avec ce que nous venons de dire. Il est normal que les ressemblances les plus frappantes entre les diverses réalités soient remarquées par tous les hommes ². »

Cette interprétation de la doctrine freudienne soulève des difficultés que nous allons mettre en lumière. Nous examinerons d'abord la théorie du signe qui sert de point de départ à l'exposé de M. DALBIEZ ³. Traditionnellement, on distingue deux catégories de signes : les signes naturels et les signes artificiels. Les premiers reposent sur une relation constante et nécessaire, qui permet à l'esprit d'induire un phénomène d'un autre. Il n'est pas indispensable toutefois que celle-ci soit de nature causale. Ainsi CUVIER a complété le squelette d'un animal antédi-

1. R. DALBIEZ, *op. cit.*, II, p. 165.

2. *Ibid.*, II, p. 165. Cf. aussi, I, p. 187.

3. Voy. *supra*, p. 73.

luvien en s'appuyant sur les lois des corrélations organiques : les fragments connus lui ont servi de signes pour reconstituer les parties manquantes. Il serait absurde de supposer qu'il existe entre les uns et les autres un rapport de cause à effet. En économie politique, les lois statistiques permettent une prévision suffisamment approchée de phénomènes, dont on ignore le plus souvent le mécanisme de production. Les signes naturels sont fondés sur une régularité que l'on trouve dans la *légalité* aussi bien que dans la causalité.

Pour les signes artificiels, la conception de M. DALBIEZ ne s'applique qu'exceptionnellement, quand ils peuvent être regardés comme les prolongements des signes naturels. Dans la plupart des cas, au contraire, la relation, qui unit le signe à l'idée, dépend d'une convention ou d'une habitude ; elle est purement arbitraire et n'est acceptée que pour une raison de commodité : on peut citer, à cet égard, les codes de signaux de marine ou de chemin de fer.

Pour distinguer le signe du symbole, il faut, à notre avis, se placer à un autre point de vue. Le symbole existe *vi propria* : il conserve sa signification naturelle à côté de son sens figuré. Les grands spectacles de la nature, le chatolement de l'eau au crépuscule, la blancheur immaculée de la neige, le jet de l'arbre vers le ciel, le mugissement du vent dans la lande, le grondement de la mer, etc... émeuvent par eux-mêmes notre sensibilité, et cette émotion persiste, lorsque nous en faisons les symboles de la mélancolie, de l'innocence,

de l'audace, du désespoir ou de la colère. La fonction principale du symbole n'est pas d'exprimer une idée, mais, au contraire, en retenant notre attention sur lui, en occupant notre sensibilité, de la recouvrir, de la masquer, en un mot, de la remplacer et, par conséquent, de l'empêcher d'atteindre la conscience claire.

A l'opacité du symbole s'oppose la transparence du signe. Originellement il peut avoir été une expression émotionnelle, comme le rire, les larmes, les cris, mais il faut qu'il se dépouille de son contenu affectif pour devenir le véhicule d'une idée. Le cri perd sa valeur affective en se transformant en mot ; le sourire devient conventionnel quand il n'est plus qu'une marque de politesse. Phénomène qui n'est jamais complet, car le langage, le style, l'intonation gardent toujours un pouvoir d'évocation. Mais cette limite, vers laquelle tendent les signes naturels, est précisément atteinte par les signes artificiels : l'alphabet Morse ou Braille, les notes de musique, les caractères de l'écriture n'ont d'autre signification que celle qu'on leur donne conventionnellement ¹. C'est ce qui fait leur perfection : le signe le plus pratique est celui que l'intelligence traverse sans le remarquer, parce qu'il est naturellement dépourvu de sens ².

1. D'une manière un peu semblable, M. G. DUMAS propose de réserver le mot « signe » pour les cas où l'association est arbitraire, et d'employer, au contraire, le mot « symbole » quand le lien entre l'idée et son substitut repose sur une analogie. Voy. *Nouveau traité de psychologie*, IV, p. 266.

2. A. FRANCE (*Le jardin d'Epicure*, p. 275) propose une dis-

Tandis que le signe n'évoque une idée qu'en vertu d'une association acquise, le symbole exige l'*identification affective* de deux choses étrangères l'une à l'autre. Il implique une « participation mystique » comparable à celle qui fait, selon M. LÉVY-BRUHL, le fond de la pensée primitive. La « plainte affaiblie » de la cloche fêlée, qui « chante dans la brume », nous attriste comme toutes les choses qui meurent, et c'est cette mélancolie que nous étendons à l'âme du poète en lisant le sonnet de BAUDELAIRE ¹. Le symbole, constate un psychanalyste, s'entoure d'une atmosphère « d'émotivité incompréhensible et logiquement injustifiée ² ». Son contenu intellectuel est accessoire ; il peut même faire totalement défaut, car sa fonction n'est jamais d'exprimer, mais d'émouvoir et de suggérer ³.

Comment s'opère l'identification affective, qui est à la base du processus de symbolisation ? FREUD la tient pour une *survivance*. « Ce qui est aujourd'hui lié symboliquement, dit-il, fut vraisemblablement lié autrefois par une identité conceptuelle et verbale. Le rapport symbolique paraît un reste et une

inction analogue : « Le signe, dit-il, marque l'objet et le rappelle. Il n'a pas de valeur propre. Le symbole tient lieu de l'objet. Il ne le montre pas, il le représente. Il ne le rappelle pas, il l'imite. Il a une figure. Il a, par lui-même, une réalité et une signification. »

1. Ch. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, p. 197. La cloche fêlée.

2. FERENCZI, *Contributions to psycho-analysis*, p. 234. Cité par E. JONES, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, p. 241.

3. Le mouvement symboliste (MALLARMÉ, R. GHIL) est fondé sur cette idée. Voy. *infra*, p. 100.

marque d'identité ancienne ¹ ». Mais cette explication historique est insuffisante et FREUD lui-même a été contraint de la dépasser : le lien symbolique possède un caractère affectif trop marqué pour n'être qu'un simple héritage du passé.

Une autre interprétation consiste à l'attribuer à un *transfert affectif* semblable à celui qui porte l'avare à aimer l'or et l'amoureux à chérir l'objet qui lui rappelle l'absente. Mais, nous l'avons fait remarquer ailleurs ², le transfert ne résulte pas de l'association, il la précède et, jusqu'à un certain point, la conditionne : dès le principe, l'émotion déborde l'objet auquel elle s'attache et c'est à cette diffusion d'un « affect », capable de se projeter sur des images différentes, qu'il faut attribuer leur union dans l'esprit.

C'est pourquoi nous ne saurions souscrire à l'opinion de M. DALBIEZ, selon laquelle le lien symbolique résulterait d'une *similitude objective* entre les objets qu'il unit. Une ressemblance passivement constatée fournit rarement un symbole. Les objets les plus semblables ne sont point confondus par l'imagination ; par contre, on sait quelles absurdes liaisons, quelles métamorphoses extraordinaires se produisent dans les rêves. Les symboles sexuels cités par FREUD ne rappellent que d'une manière bien imparfaite l'aspect des organes qu'ils représentent. « Tous les objets allongés : bâtons, troncs d'arbre, parapluies (à cause du déploie-

1. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 314.

2. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 104.

ment comparable à celui de l'érection), toutes les armes longues et aiguës : couteau, poignard, pique, représentent, dit-il, le membre viril... Les boîtes, les coffrets, les caisses, les armoires, les poêles représentent le corps de la femme, ainsi que les cavernes, les navires et toutes les espèces de vases ¹. » Si l'on tient compte du privilège que FREUD reconnaît à l'imagination visuelle dans le rêve ², il faut bien avouer que, dans tous ces cas, la ressemblance est très faible et impropre à rendre compte, à elle seule, du lien symbolique.

Il faut aller plus loin et poser le problème sous une forme plus générale : quelle signification peut-on donner à l'expression « similitude objective » ? Objectivement, les êtres sont tous différents : chacun d'eux pris dans sa singularité concrète constitue un exemplaire unique. Pour qu'une analogie soit perçue entre deux réalités, il faut donc que nous oublions leurs caractères propres pour porter notre attention sur le rapport qu'elles soutiennent avec un même besoin subjectif. Les aliments se ressemblent dans la mesure où ils satisfont également l'instinct nutritif. Ce sont, comme le fait remarquer BERGSON ³, les tendances du sujet qui excerpent, par delà les différences qui séparent les êtres, l'aspect sous lequel ils peuvent être confondus.

Dans les images symboliques du rêve, il est facile de montrer que l'analogie est purement subjective :

1. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 316.

2. *Ibid.*, p. 281.

3. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 66.

elle n'existe pas entre les choses, mais entre les opérations qu'on peut effectuer sur elles ou avec elles. Dans les auto-observations de SILBERER sur la transformation spontanée de la pensée en images pendant la période qui précède le sommeil, c'est toujours une similitude de conduite qui suggère le symbole. Ainsi l'idée d'une correction à introduire dans le style d'un article est dramatisée par une scène où l'auteur se voit en train de raboter une pièce de bois. L'exemple suivant est plus typique encore. « Je cherche, dit SILBERER, à me représenter le but de certaines études métaphysiques que je compte entreprendre. C'est, me semble-t-il, que la recherche des motifs de l'existence nous fraye un chemin vers des formes, des régions de conscience ou d'existence toujours plus hautes. *Symbole* : je passe un long couteau sous une tarte comme si je voulais en prendre un morceau. *Interprétation* : mon mouvement avec le couteau indique le fait de se frayer le chemin en question ¹ », et, dans les particularités de cet acte, il est possible, ajoute SILBERER, de retrouver toutes les modalités de la conduite dont il est l'image.

A la lumière de ces remarques, on comprend la source du symbolisme sexuel. Les objets, qui sont assimilés aux organes génitaux, peuvent bien avoir une apparence, des propriétés différentes, mais ils se prêtent à des actes de forme identique. C'est la ressemblance des actes que l'on peut exécuter sur les objets creux et de celui qui consiste à introduire le

1. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 309.

pénis dans le vagin, qui fait des premiers les symboles du second. De la même manière, on comprend que « les sentiers escarpés, les échelles, les escaliers, le fait de s'y trouver, soit que l'on monte, soit que l'on descende,... [puissent être regardés comme]... des représentations symboliques de l'acte sexuel ¹. »

Comparons notre interprétation avec celle de M. DALBIEZ dans un cas précis. Un jeune homme, récemment opéré d'un phimosis, rêve qu'il a « des *armes* trop petites, fragiles ou brisées, qu'il compare anxieusement avec celles de ses amis et qui lui paraissent consolidées par des pansements ou des points de suture ». « Son *fleuret* trop court, cassé, a des points de suture et des fragments de toile sanguinolente ². » L'identification du pénis avec ces armes, ce fleuret s'explique, selon M. DALBIEZ, parce qu'il s'agit d'objets longs et cylindriques, qui font partie d'une même classe logique : elle est d'origine intellectuelle ³. Nous soutenons, au contraire, qu'il importe peu que ces objets se ressemblent réellement : ils sont rapprochés dans l'esprit, parce que l'acte qui consiste à se défendre avec un fleuret brisé est aussi difficile que le coït après l'opération du phimosis. L'analogie est pratique : nous la croyons seule capable d'expliquer l'identification affective, sur laquelle repose le processus de symbolisation.

1. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 317.

2. R. DALBIEZ, *op. cit.*, I, p. 171. Deux mots en italiques dans le texte.

3. *Ibid.*, I, p. 187.

Ce phénomène a son origine dans un fait plus général encore. La psychologie contemporaine a été conduite à placer au-dessus de l'acte concret le schème dynamique, qui en dirige l'exécution. « Le schème moteur, dit M. A. BURLOUD, est à la fois la conscience d'un ordre et une tendance ordinatrice, une figure et un procédé de figuration, plus précisément l'appréhension d'un ensemble dans ses grandes lignes et dans ses principales articulations et un pouvoir défini de descendre de l'ensemble aux détails et de les ordonner le long de ces lignes et en suivant ces articulations ¹. » Mais, à côté de cette généralité pratique, qui résulte de la subordination des actes à une même règle opératoire, il faut placer une généralité affective, qui tient à l'indétermination des tendances.

La tendance se détache du souvenir des circonstances concrètes, qui ont accompagné sa satisfaction et devient une force psychique autonome dans la mesure où la réactivité s'enrichit. Nous avons montré ailleurs ² comment l'expérience met à la disposition du sujet un nombre croissant de moyens pour atteindre une même fin. La tendance devient, de la sorte, indépendante de telle ou telle conduite particulière et se présente comme une réserve d'énergie propre à s'engager dans des voies différentes et à s'extérioriser par des attitudes parfois opposées.

Plusieurs conduites peuvent donc exprimer une

1. A. BURLOUD, *La pensée conceptuelle*, p. 106.

2. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 269.

même intention et reçoivent de ce fait une qualification affective identique : procurant au sujet, bien qu'à des degrés différents, une détente semblable, elles sont perçues comme équivalentes. Ainsi s'explique le polymorphisme de l'instinct sexuel ¹. A côté du « *consummatory act* », qui a le privilège d'assurer la décharge totale, il existe toute une gamme de réactions, qui procurent une décharge partielle. Ces réactions, offrent au sujet des positions de repli en cas d'impossibilité physique ou d'interdiction morale, et c'est ce phénomène de vicariance qui permet de comprendre le symbolisme.

Dans l'acte symbolique, en effet, la réaction spécifique est remplacée par un de ses équivalents ; ni l'intention, ni l'affect ne changent ; seule, l'expression extérieure est modifiée. Au lieu de se traduire par l'attitude de l'agression, la haine peut se satisfaire par un geste calculé pour offenser l'adversaire : le refus d'une main tendue, d'une invitation, une remarque désobligeante, etc... Ecraser la tête d'un serpent pourra signifier la volonté de se débarrasser d'un ennemi sournois, faucher les têtes de pavots, qui dépassent les autres, l'ordre de mettre à mort les chefs rebelles.

Cette substitution s'effectue, bien entendu, dans un sens déterminé, conformément à un processus de *dramatisation* et d'*économie*. L'acte choisi pour symboliser une intention est celui qui en est le plus représen-

1. Voy. S. FREUD, *Trois essais sur la sexualité*, p. 87 et suiv.

tatif, c'est-à-dire le plus voyant, le plus coloré au point de vue affectif : il ne remplit sa fonction qu'à la condition de déterminer une émotion intense, comme le geste de l'exilé baisant le sol de la patrie avant de la quitter. De plus, l'acte symbolique présente toujours une moindre complication que l'acte réel et n'exige, comme le jeu, qu'un minimum d'attention et de peine : il constitue ainsi pour l'activité la voie du moindre effort.

Si le fondement du symbolisme se trouve dans le phénomène de l'équivalence des conduites, remarquons enfin que l'identification affective, qui en suit, est contraire aux habitudes de notre pensée. Car l'intelligence est orientée vers la perception des différences, la discrimination, les distinctions logiques et, s'il lui arrive d'identifier et d'unir des êtres divers sous un même concept, c'est souvent pour mieux faire ressortir l'opposition des classes ainsi créées ¹. De ce point de vue, l'attitude symbolisante constitue une *régression* ; elle marque un retour à une logique affective qui a probablement précédé dans l'évolution mentale la logique intellectuelle ². Ce trait s'observe même chez les mystiques et les poètes.

Par les moyens qu'elle met à la disposition de l'imagination, la symbolisation l'affranchit des servitudes de la pensée réaliste et élargit son rôle. L'emploi systématique du symbole comme moyen d'expression, en permettant au rêve et à la rêverie d'échapper aux

1. Cf. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 257.

2. Cf. Th. RIBOT, *La logique des sentiments*, pp. 23-34.

censures morales et sociales, les sépare progressivement du jeu. La pensée mythique se trouve renouvelée : aux fêtes grossières des peuples primitifs succède le culte spiritualisé des religions supérieures, dans lequel les désirs matériels, exprimés symboliquement, reçoivent une signification idéale. A cette transformation, la religion doit d'être devenue la force impulsive de la civilisation.

Une étude de l'imagination littéraire conduirait à la même conclusion. Les sentiments, qui répugnent à l'expression directe, se laissent suggérer par le symbole. L'œuvre de BAUDELAIRE, et surtout de MALARMÉ et de VERLAINE, tire une partie de sa beauté du symbolisme subjectif, grâce auquel le poète parvient à exprimer l'ineffable. « Par delà le mot qui matérialise la pensée, ce symbolisme, dit M. G. DUMAS, a voulu émouvoir notre sensibilité, en exprimant et en évoquant par des métaphores ou par des comparaisons symboliques ce qu'il y a de plus inexprimable dans l'âme et tirer des mots eux-mêmes, en utilisant leur sonorité, leur forme, leur musique, des effets qui les dépassent et saisissent ce qu'ils ne saisissent pas ¹. »

Il n'est pas jusqu'à la philosophie qui ne profite des facilités ainsi offertes ; nous avons insisté plus haut sur l'alliance fréquente de la spéculation métaphysique et de l'imagination ; le symbolisme nous en fournit la raison. Plus une pensée est pénétrante, plus elle cherche à atteindre les aspects mouvants du psy-

1. G. DUMAS, *Nouveau traité de psychologie*, IV, p. 314.

chisme et moins elle peut se contenter du langage conceptuel. Elle est alors obligée, comme l'a reconnu BERGSON, d'avoir recours à des symboles. « Par là, dit M. DUMAS, la méthode symbolique est non seulement un instrument de connaissance pour l'esprit qui s'observe ; elle est pour lui l'instrument d'un rajeunissement continu... Nous vivons à l'ordinaire à la surface de nous-mêmes. Pour pénétrer plus avant, pour nous saisir dans la richesse sans cesse renouvelée et personnelle de notre âme, il faut écarter tous les états inertes, faits d'habitudes et d'automatisme mental, qui flottent à la surface de l'esprit « comme des feuilles mortes à la surface d'un étang » et qui sont extérieurs parce qu'ils sont le résidu d'états communs à une société entière ². »

Ce pouvoir du symbole pour étendre le domaine de l'expression imaginative est d'autant plus grand qu'il possède généralement plusieurs acceptions simultanées. « Les symboles, observe FREUD, ont souvent plusieurs sens, une multitude de sens, si bien que, comme dans l'écriture chinoise, c'est le contexte qui seul permet une compréhension exacte ¹. » L'univocité du signe est le fruit d'un effort continu pour épurer la langue, définir et fixer les mots ; encore, en vieillissant, les termes sont-ils sujets à ces « épaisissements de sens », à ces « polysémies » que signale BRÉAL ³. Le

1. G. DUMAS, *op. cit.*, p. 309.

2. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 315. Voy. aussi à ce sujet, RÉGIS et HESNARD, *La psycho-analyse des névroses et des psychoses* (1^{re} éd.), p. 102.

3. M. BRÉAL, *Essai de sémantique*, pp. 136-144.

symbole, qui n'est pas soumis à la même élaboration intellectuelle, se prête à de multiples « surdéterminations » ; il se trouve ainsi au carrefour de plusieurs tendances qu'il exprime en même temps. « L'essence du symbole, écrivent RANK et SACHS, réside dans le fait qu'il possède deux ou plusieurs sens, de même qu'il est né lui-même par une sorte de condensation, d'amalgame d'éléments individuels caractéristiques ¹. »

A cette plurivalence du symbole, les grands mythes doivent d'exprimer *à la fois* tous les sentiments que les générations successives ont déposés en eux. L'élaboration de certains thèmes mythiques a duré des siècles : les peuples les plus éloignés, la Chine, l'Égypte, les Aztèques, les tribus germaniques ont collaboré, par exemple, au mythe du Dragon. Le combat légendaire du héros et du monstre symbolise, dit M. G. ELLIOT SMITH, « non seulement les anciennes théories astronomiques et météorologiques, mais tous les conflits émouvants de la vie quotidienne, la lutte de la lumière et des ténèbres, du chaud et du froid, du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, de la prospérité et de l'adversité, de la richesse et de la pauvreté. La gamme entière des aspirations humaines se trouve représentée dans cette légende, qui est ainsi devenue la grande épopée de l'esprit humain et le thème principal de ses méditations ² ».

1. RANK und SACHS, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, p. 11. Cité d'après E. JONES, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, p. 215.

2. G. ELLIOT SMITH, *The evolution of the Dragon*, p. 81.

En résumé, si le symbole ne se distingue plus de l'objet qu'il représente, s'il peut en être regardé comme le substitut, c'est que les deux conduites auxquelles ils sont associés et qui se développent, l'une sur le plan de la réalité, l'autre sur celui de la fantaisie, se confondent subjectivement du fait qu'elles expriment le même désir. Les tabous des primitifs et les phobies des malades mentaux fournissent, comme nous l'avons montré ailleurs ², un exemple précis de ce phénomène. L'expression indirecte des tendances subjectives, rendue ainsi possible, a eu pour effet un élargissement de la fonction imaginative et une spiritualisation de ses procédés, qui se marquent surtout dans les formes supérieures de l'imagination.

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 183 et p. 216.

VI

NATURE ET ORIGINE DE LA JOIE

Dans le cadre de cette théorie, quels sont les rapports de l'imagination et de l'affectivité ? Nous envisagerons ce problème sous deux aspects, l'un général et l'autre spécial.

Une objection est sans doute déjà venue à l'esprit du lecteur : si l'imagination exprime parfois nos desirs refoulés, ne traduit-elle pas aussi souvent nos craintes, nos irritations et, généralement, nos émotions latentes ? Un homme inquiet se représente l'échec qu'il redoute ; le vertige suggère l'image de la chute ; l'amour provoque une « cristallisation » qui pare l'objet aimé de toutes les vertus ¹. L'imagination semble, en un mot, avoir pour propriété générale d'alimenter les sentiments encore indécis, qui n'atteignent pas le seuil de conscience.

Cette opinion recouvre une confusion que nous essaierons de dissiper. Un état affectif concret, accompagné de l'idée de sa cause, comme la peur, la colère, ne peut précéder le processus imaginatif, pour l'excellente raison qu'il doit à ce dernier de pouvoir se for-

1. STENDHAL, *De l'amour*, ch. II.

muler avec précision. L'émotion est initialement une forme vide, qui se définit à la faveur de l'élaboration que l'esprit fait subir à la donnée affective. « Ce sont les sentiments préexistants à l'état de sentiments purs, c'est-à-dire privés de tout complément, qui happent au passage, dit M. BENDA, et au besoin inventent, des idées ou des images capables de les satisfaire, comme certains radicaux chimiques, essentiellement inquiets à l'état de pureté, s'emparent gloutonnement d'un élément capable de leur donner le repos ¹. » Il est donc contraire à la fois aux données de l'observation et aux résultats de l'analyse de tenir l'imagination pour l'illustration d'une appréhension ou d'une frayeur, qui est censée exister déjà dans toute sa plénitude.

Les fictions de la fantaisie n'expriment pas davantage les répulsions ou les aversions du sujet, même conçues sous une forme indéterminée, car de telles tendances négatives n'existent pas singulièrement et à part : elles ne sont que des aspects spéciaux des tendances positives. Le dégoût est le pôle négatif de la faim, comme la fuite celui de l'instinct de conservation ; et l'interprétation d'un rêve n'atteint son but qu'autant que les angoisses et les terreurs, qui font partie de son contenu manifeste, sont réduites à des complexes latents, c'est-à-dire à des exigences positives.

Le rôle de l'imagination est plus complexe ; qu'il nous soit permis de revenir ici sur une idée que nous

1. J. BENDA, *Mon premier testament*, p. 23-24.

avons longuement développée dans un autre ouvrage. Le point de départ de l'évolution affective doit, selon nous, être cherché dans un état d'inquiétude intime, qui ne se rattache à aucune expérience déterminée, mais tient à la condition humaine, dans ce qu'elle a de plus général. Cette angoisse spécifique est plus ou moins consciente suivant que l'équilibre de la personnalité se trouve ou non menacé. Et c'est, par conséquent, l'imagination qui, en réalisant par ses jeux et ses fictions des tendances que le moi désavoue, en jouant avec les éléments les plus troubles de la personnalité, fixe cette angoisse encore flottante sur l'image d'objets qui apparaissent dangereux dans la mesure où ils se trouvent associés à certains désirs. Ainsi construit-elle la catégorie affective de danger conçu d'abord sous la forme spirituelle du maléfice, puis sous celle du risque matériel. L'imagination ne crée pas, à proprement parler, le sentiment, mais elle lui fournit un support concret et c'est à sa médiation que l'émotion doit de s'insérer dans la vie réelle et de devenir connaissable ¹.

Le processus imaginatif ne doit donc pas être interprété comme une dramatisation de la crainte ; il serait plus exact de dire que la crainte s'attache à l'expression de certains désirs. Les images ainsi incorporées dans un état émotionnel font désormais partie intégrante de son contenu ; elles se reproduisent chaque fois qu'il se répète, le justifiant et le légitimant à nos

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 112, 150, 183 et suiv.

yeux, au point d'en paraître les causes. Nous avons analysé ce phénomène ailleurs et nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à l'étude détaillée que nous en avons faite.

Nous insisterons plus longuement sur un effet spécial de l'imagination, qui est d'engendrer *la joie*. Les rapports de cette dernière avec le plaisir sont si étroits que toute distinction entre eux est artificielle, en particulier celle qui consiste à attribuer à l'un une cause physique, et à l'autre une cause morale. Est-il, en effet, une seule joie qui ne se double de quelque volupté sensuelle, un seul plaisir, si grossier soit-il, qui ne se teinte d'intellectualité ? Liés l'un et l'autre à la décharge d'une tendance, le plaisir et la joie ne peuvent avoir que des effets identiques. Mais ils ne se confondent pas pour le sujet, qui oppose spontanément les plaisirs de la chair aux joies de l'esprit ; le fondement de cette distinction naturelle, dans laquelle STUART MILL voit un « fait » absolument général ¹, se trouve dans la différence des conduites qui les font naître.

Le plaisir résulte du « *consummatory act* » spécialisé dans la décharge de la tendance, et, à ce titre, soumis à des conditions déterminées en qualité et en quantité ². Cette spécialisation est d'ailleurs, ainsi que l'a établi FREUD pour l'acte sexuel, le résultat d'une longue évolution ³. Plus la subordination de l'acte gé-

1. J. STUART MILL, *L'utilitarisme*, ch. II.

2. Voy. *supra*, p. 65.

3. S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, conclusion.

nérateur du plaisir au principe de réalité est complète, plus son accomplissement devient difficile, car le sujet doit entreprendre des recherches, des luttes pénibles et délicates pour en réunir les conditions favorables. La tendance primaire se trouve ainsi ajournée ou réprimée jusqu'à la réussite totale et l'activité prend, ainsi que nous l'avons dit, la forme d'un travail qui a pour but exclusif de modifier la réalité dans un certain sens.

En maintenant de la sorte une tendance activée à l'état potentiel, nous contrarions un penchant naturel ; et cette répression est si difficile qu'interviennent, le plus souvent, des phénomènes de dérivation. Ces expressions spontanées et explosives de la tendance constituent le domaine spécial de l'imagination, du jeu et du rêve à la légende et au mythe. Il est donc naturel de supposer que, si les actes fictifs qui font partie des inventions de notre fantaisie imitent les gestes réels de la décharge, leur effet affectif doit être plus ou moins comparable au plaisir physique, autrement dit, que la joie résulte de la dérivation imaginative, de la même façon que le plaisir naît du « *consummatory act* » ¹.

Un examen des différents types de joies confirmera cette hypothèse.

Nous réunirons d'abord sous le nom de *joies de compensation* celles qui résultent moins d'un avantage réel que d'une conduite spéciale du sujet. De cette

1. Le rapprochement de la joie et du jeu a été fait par M. P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, II, p. 431 et suiv.

nature sont, par exemple, celles que procure le jeu : elles constituent une sorte de revanche prise sur la vie. Si de toutes les formes de l'imagination, le jeu est la plus plaisante — car aucun jeu n'est pénible, bien qu'il y en ait qui ont cessé de plaire — c'est qu'il est le plus proche de l'activité réelle ; parfois, l'acte ludique se confondant avec le « *consummatory act* », la joie issue du jeu ne se distingue plus du plaisir. Dans la même catégorie, il faut ranger les joies déterminées par les actes qui expriment sous une forme directe ou symbolique les tendances refoulées : jeux de mots, calembours, plaisanteries, taquineries, niches, etc... avec tous les effets de comique qui en suivent. L'agrément que le sujet y prend tient, selon FREUD, à ce qu'ils satisfont économiquement certains désirs ; « le plaisir ainsi acquis correspond à une épargne de l'effort psychique ¹ ».

D'autres joies sont liées au phénomène de *l'attente* : ce sont toutes celles, qui anticipent sur l'avenir et préfigurent la satisfaction qu'on en aura (préparatifs d'une cérémonie, d'un premier bal, d'une rencontre, d'un mariage, veille de fête, heures fiévreuses qui précèdent la venue d'une personne chère, etc...). Les joies que nous cause l'espérance sont de toutes les plus pures et nous ne pourrons plus tard les évoquer sans regret. Dans cette attente, c'est encore l'imagination qui joue le rôle principal : c'est elle qui suit les lignes divergentes de nos désirs et les exprime succes-

1. S. FREUD, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, p. 137.

sivement par des gestes, des jeux, des fictions. Cent fois, et sans cesse avec de nouvelles variantes, nous vivons à l'avance l'événement auquel nous nous préparons, nous écoutons la pièce avant que le rideau se lève, nous répétons nos attitudes et nos paroles avant la venue de celle que nous attendons. C'est de ce jeu, auquel nous nous prêtons complaisamment, que notre joie est faite ; l'illusion est telle que, par contraste, la réalité décevra souvent notre attente.

Malgré l'apparence, *les joies de la réalisation* ne sont pas d'une autre nature, car, si complet soit-il, un succès ne suffit pas à les engendrer ; pour qu'il produise son effet, la collaboration du sujet est nécessaire. Très justement, M. P. JANET rapproche la joie de ce qu'il appelle la « conduite du gaspillage » ¹ : l'obstacle qui nous arrêtrait étant écarté, nous disposons d'une surabondance de forces que nous pouvons dépenser à notre gré. C'est un flot d'énergie qui va se répandre dans l'organisme, activer les fonctions de nutrition, accélérer les rythmes vitaux, accroître le tonus musculaire, rendre plus faciles et plus rapides la parole et l'action. Ce sentiment de plénitude se traduira par des agitations, des sauts, des cris, des rires.

FÉRE rapporte le cas d'un jeune homme qui, ayant appris qu'il était agréé pour un emploi qu'il sollicitait, « se mit à parcourir en tous sens l'appartement de ses parents, énumérant avec une volubilité extraordinaire tous les avantages présents et à venir de sa situation ;

1. P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, II, p. 407.

peu à peu, cette exaltation s'exagéra ; la face était rouge, animée, les yeux brillants ; il gesticulait, ouvrait les fenêtres, interpellant les passants pour raconter le sujet de sa joie en termes très exagérés avec des éclats de rire ¹ ». Ce jeu, car c'en est un, comme on en peut juger par son caractère inadapté, s'accompagne d'une profusion d'images que le sujet ne retient, ni ne contrôle : sans cesse, l'imagination dépasse l'événement pour en envisager le retentissement, la portée, les effets. La joie a sa source dans cette suractivité mentale, dans ces projets, ces velléités, ces résolutions contradictoires (j'achèterai une auto, une maison ; je voyagerai, je cultiverai mon jardin ; je serai aimé, jalosé, envié, etc...). Le contentement qu'un homme éprouve d'une réussite tient, avant tout, à la liberté qu'il a de pouvoir s'abandonner désormais à toutes les incohérences de sa fantaisie.

La joie, comme le plaisir, résulte donc d'un acte, mais d'un acte imaginé, fictif, d'un jeu qui épuise en gestes inutiles l'énergie du désir. Pour cette raison, elle dure peu : dès qu'un événement a pris du recul, il cesse de stimuler l'imagination et la joie s'atténue. Jouir d'un avantage requiert une certaine fraîcheur de sentiment, une vigueur imaginative qui disparaissent vite. M. H. DE MONTHERLANT a décrit l'état d'âme de ces « voyageurs traqués », dont le nomadisme a pour raison une sécheresse intime. « On en connaît, dit-il, qui ont tout sacrifié à leur indépendance, à une

1. Ch. FÉRÉ, *La pathologie des émotions*, p. 227.

insouciance ravissante des prétendues obligations et entraves, bref aux seuls sentiments qui pourraient se danser. Et pourtant, à certaines heures, ils rêvent au petit employé, père de famille, assujetti et ficelé d'empêchements. C'est qu'il est presque doux de ne pas atteindre. Le malade, le pauvre, le prisonnier a un tourment plus supportable que l'homme qui a atteint ¹. »

À côté de ces joies actives, qui stimulent les fonctions physiques et mentales, la psychologie contemporaine connaît des bonheurs plus silencieux, plus calmes, des quiétudes béates ; la distinction est devenue classique depuis le livre du Dr MIGNARD sur *la joie passive*. Les déments séniles, les idiots, les paralytiques généraux vivent parfois dans un état de continuelle jubilation, qui s'accompagne chez eux d'une diminution considérable de l'activité. Cet étrange bonheur, dit MIGNARD, « se rapproche beaucoup de celui des extatiques et encore du sentiment que tout homme éprouve lorsqu'il se laisse aller aux douceurs du sommeil. C'est un état de mol abandon, d'agréable torpeur, sans effort ni lutte. C'est le sentiment du repos bienheureux ² ».

Si l'on écarte l'explication facile qui consiste à voir dans cet état d'euphorie un simple écho de la cénesthésie (interprétation qui tombe sous le coup des objections générales soulevées par la théorie péri-

1. H. DE MONTHERLANT, *Les voyageurs traqués* (in Nouvelle Revue française, janvier 1927, p. 55).

2. Dr MIGNARD, *La joie passive*, p. 202.

phérique), il faut bien en chercher l'origine dans la conduite des béats. Dans la préface qu'il a écrite pour le livre du D^r MIGNARD, M. DUMAS estime qu'il procède d'un sentiment de puissance commun à tous les joyeux. « Les actifs, dit-il, tendent à la pensée, à l'invention, au mouvement ; les passifs ne tendent guère qu'au repos et à l'inertie, mais ni les uns, ni les autres ne connaissent d'obstacles, d'inhibition à leurs tendances ; ils les réalisent dans leur plénitude, les premiers parce qu'ils ont la surabondance de forces nécessaire, les seconds parce qu'ils n'ont que des tendances diminuées et très faciles à satisfaire ¹. »

Mais ce sentiment de puissance serait lui-même à expliquer, car s'il faut assimiler, comme on le soutient, les états d'élation morbides aux extases mystiques, il est impossible d'en chercher la raison dans l'humilité des buts de la conduite. Qui oserait prétendre que les ravissements de Sainte Thérèse ont leur origine dans une activité diminuée ? En fait, comme les précédentes, ces joies sont alimentées par l'imagination, qui prend ici la forme d'un rêve intérieur, au lieu de s'exprimer au dehors par un jeu comportant une certaine dépense motrice. Toute manifestation apparente étant supprimée, l'énergie du désir s'épuise tout entière dans la construction de fantasmes, de romans, d'images plus ou moins vraisemblables, dans la contemplation desquels le sujet s'absorbe.

1. Préface à l'ouvrage du D^r MIGNARD, *La joie passive*, pp. IX-X.

Cette activité introvertie comporte différents degrés : au niveau le plus bas, se place la « *conduite de jubilation* », qui explique, selon M. P. JANET, l'optimisme des béats. Elle consiste en une réaction prématurée de triomphe. « Si ces malades restent ainsi tranquilles et s'ils ne font pas de mouvements apparents, c'est souvent, dit-il, qu'ils arrêtent toute action par la réaction de succès dès qu'elle est formulée dans l'esprit, dès les premières érections de l'action : « C'est étonnant, dit Alexandre, comme mon père se donne du mal pour faire ses opérations commerciales... J'ai à peine pensé à ce qu'il m'a dit, et crac ! c'est résolu !... Mais oui, fini, bien fini, plus rien à faire ¹. » Ce triomphe facile est obtenu sur le plan imaginatif ; il est le résultat d'un rêve que le malade oriente sans effort vers le but désiré.

A un niveau supérieur, l'*extase mystique* s'accompagne, elle aussi, d'une activité intériorisée et réimpliquée ; elle ne se manifeste pas seulement à la conscience par un sentiment de surabondance et de plénitude, mais elle réalise cette « présence totale », que M. L. LAVELLE décrit en ces termes. « La joie n'est point un effet de la puissance, ni un témoignage qu'on lui rend ; elle n'en est ni le signe, ni la suite : elle est au delà. Elle est indifférente à ses succès : elle ne tire aucun avantage ni de son exercice, ni de ses effets. Elle n'a d'égards pour ses formes divisées ; elle en réalise l'unité ; elle nous donne infiniment plus que

1. P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, II, pp. 432-433.

chacune d'elles n'avait promis et ne pouvait tenir ; elle ne met point sa confiance en elles. Elle les ramasse et les surmonte à la fois ¹. »

Entre les deux, mais point très éloignée de la précédente, se place la *sérénité du sage*, qui est l'effet d'une disposition intérieure et non des vicissitudes de la fortune. Certains la font dépendre de la possession de la vérité ; mais nous croyons que toute connaissance apte à lui révéler sa vraie nature achemine l'homme vers l'angoisse. La « vie heureuse » du sage ne peut donc résulter que des consolations qu'il s'est inventées, des fictions qu'il a su interposer entre la vie et lui. De ce point de vue, les métaphysiques apparaissent comme les formes les plus parfaites des « mensonges vitaux ². » Les bonheurs qu'elles entretiennent n'en font pas moins pâlir les plaisirs les plus appréciés, préparant peut-être ainsi ce retour à la vie simple que BERGSON prophétise dans les *Deux sources*. « Joie serait, en effet, dit-il, la simplicité de vie que propagerait dans le monde une intuition mystique diffusée ; joie encore celle qui suivrait automatiquement une vision d'au delà dans une expérience mystique élargie ³. »

Un dernier problème se pose au sujet de la joie : est-elle une émotion comme les autres ? Dans la *Psychologie des sentiments*, Th. RIBOT répond nég-

1. L. LAVELLE, *La présence totale*, pp. 247-248.

2. VERNON LEE, *Les mensonges vitaux*.

3. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in fine.

tivement : si la tristesse et la joie devaient être rangées parmi les émotions, il faudrait y inclure aussi, dit-il, le plaisir et la douleur, qui ne s'en distinguent que par de faibles nuances. Or, il existe entre ces états affectifs et les émotions une différence fondamentale : chaque émotion a sa qualité propre ; la peur, la colère, le dégoût s'accompagnent d'une attitude physique bien caractérisée et de réactions motrices adaptées à des fins particulières. La joie et la tristesse sont, au contraire, des tonalités générales qui peuvent s'allier aux phénomènes affectifs les plus différents. « L'émotion est, de sa nature, particulariste ; le plaisir et la douleur sont, de leur nature, universalistes ¹. »

Il est difficile de se rendre à cet argument, car il existe des émotions abstraites, dont la qualité est parfaitement définie, encore que leur objet et leur cause restent indéterminés : l'ennui, la mélancolie, l'irritation, par exemple. Et ces émotions ne sont pas, comme le croit RIBOT, des états affectifs incomplets : elles constituent, au contraire, les formes les plus pures de l'expérience affective, les thèmes qui précèdent dans la conscience les états concrets ². La généralité de la joie ou du plaisir n'est donc pas une raison suffisante pour les exclure du groupe des émotions.

On ne peut nier, d'autre part, que la joie présente, en de nombreux cas, les caractères de l'émotion la

1. Th. RIBOT, *La psychologie des sentiments*, p. 16.

2. Cf. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 127 et suiv.

plus vive. Elle est parfois si *intense* qu'elle nous bouleverse, nous coupe bras et jambes ; nous nous sentons défaillir, nous perdons le contrôle de nous-mêmes. Ce choc provoque un désarroi, une « *déroute* », suivant l'expression de M^{me} R. DEJEAN ¹. Nous avons envie de sauter, de rire, de battre les mains ; nous ne savons plus ce que nous disons et faisons ; la joie nous aveugle, nous fait tout oublier. Les gestes ont la gaucherie que l'on observe chez les timides ou cette exagération que l'on rencontre dans la colère. Enfin, la joie détermine souvent une *régression* : le sujet danse, gambade, fait des cabrioles ; il n'est plus un homme, mais un enfant. Les disciplines acquises, les interdictions sociales disparaissent ; l'homme joyeux ne songe plus à l'avenir ; il vit entièrement dans le présent.

Mais, si l'on ne peut mettre en doute que la joie atteigne à l'émotion, il est plus malaisé de voir d'où lui vient ce caractère qui, visiblement, ne lui est pas essentiel. Comme nous l'avons dit, la joie se différencie des autres phénomènes affectifs par sa nature prospective : elle est tournée vers l'avenir au lieu d'être attachée au passé. Elle est engendrée par un jeu ou une rêverie, qui réalise sous forme de fictions les tendances que le sujet n'est plus capable ou n'est plus contraint de retenir. Quand cette expression des désirs subjectifs est directe, la joie se rapproche du plaisir physique ; quand elle est voilée et symbolique, elle se spiritualise, comme il se produit dans l'art, par exem-

1. R. DEJEAN, *L'émotion*, p. 13 et suiv.

ple. Mais dans les deux cas, le processus peut se développer dans une atmosphère de calme et de paix : la joie est alors une manière d'être, une humeur, mais point une émotion.

Ce fait est confirmé par l'analyse : si nous isolons, par la pensée, la joie des éléments qui l'accompagnent, nous ne pouvons la tenir pour un phénomène émotionnel. Elle est détente, bonheur de vivre, santé, prospérité, tous états qui excluent le trouble affectif. C'est, par conséquent, à l'intervention d'un processus additionnel que la joie doit de prendre l'aspect d'une émotion. Ce qui seul peut nous troubler et nous affecter dans la joie, c'est la manière dont elle survient, les effets qu'elle produit, les pensées qu'elle fait naître. En un mot, l'élément affectif est le même ici que dans les autres émotions, c'est l'angoisse engendrée par le mouvement même de la vie.

Quand une réussite soudaine met terme à de longs efforts, quand un événement transforme subitement une existence, quand nous apprenons la réalisation de nos plus chers désirs, une adaptation à la situation nouvelle ainsi créée est nécessaire. Nous devons rompre des habitudes, renoncer au genre de vie auquel nous étions accoutumés. Peu de gens savent en prendre leur parti et réorganiser leur vie : que l'on songe, par exemple, aux gagnants de la Loterie Nationale ! C'est qu'il s'agit là d'un acte difficile et complexe, dans lequel il y a une mesure à garder, des convenances à observer ! En attendant la solution, le sujet est troublé, divisé : des tendances contradictoires se

font jour dans sa conscience, des conflits naissent, qui se reflètent dans les mouvements de son imagination ? Il en vient parfois à regretter la paix dont il jouissait auparavant et il éprouve, en même temps que la joie, qui naît de la perspective des désirs dramatisés par la fantaisie, l'inquiétude intime d'avoir à se renouveler, à se définir et à prendre parti.

La joie contient d'autres motifs d'angoisse plus graves encore : toutes les fois qu'elle repose sur un espoir ou une attente, elle se double d'une appréhension. Même lorsqu'il se croit sûr de l'avenir, l'homme ne peut oublier l'incertitude de sa condition. Il sait que la loi commune est celle de l'alternance, et qu'il a, par conséquent, sa part de malheur à subir. La pureté de la joie est donc plus ou moins troublée par la crainte du lendemain, de l'inconnu, de l'accident imprévisible. De ce point de vue, les existences les plus favorisées, les plus magnifiques réussites deviennent des sujets d'inquiétude et cette angoisse est assez intense pour pousser certains hommes à s'imposer volontairement des privations et des sacrifices afin de conjurer le sort. L'anneau de Polycrate est le symbole de ce sentiment si profondément humain.

Ainsi se trouve justifiée la position que nous avons prise ailleurs au sujet de l'origine de la vie émotionnelle. « Toute affectivité, disions-nous, qu'elle réagisse à un choc extérieur ou à un conflit subjectif, marque une protestation de l'individu contre le mouvement de la vie ; et c'est cette angoisse de vivre qui

s'exprime dans toutes les émotions de l'homme et de l'animal, dans la mesure où elles ne sont pas de simples conduites, mais des troubles plus ou moins graves de la sphère personnelle ¹. » On voit qu'il n'y a pas lieu, à cet égard, de faire une distinction entre les émotions agréables et les émotions afflictives. La qualité de l'émotion n'entre pas en ligne de compte, puisque la joie elle-même, loin d'écarter l'angoisse, nous donne parfois l'occasion de mesurer notre faiblesse. A cette particularité, elle doit de devenir une émotion capable de retentir dans tout l'organisme.

1. R. LACROZE, *L'angoisse et l'émotion*, p. 255.

VII

L'AUTISME

Issue du jeu et de la rêverie, la joie écarte l'homme de la réalité et le retient dans le domaine de la fantaisie ; elle favorise ainsi une attitude connue aujourd'hui sous le nom d'*autisme*. Cette notion s'est imposée d'abord en psychiâtrie, à la suite d'un ensemble de travaux dont le point de départ se trouve dans les observations de MOREL sur la stupidité ¹. KRÄPELIN isola plus tard les symptômes fondamentaux de la démence précoce : affaiblissement des mobiles sensibles, apathie, incoordination et incohérence intellectuelles ; et CHASLIN proposa d'appeler « folies discordantes » ces états dans lesquels on observe une rupture entre la pensée et l'action, la croyance et les sentiments ². Ainsi naquit l'idée d'une entité morbide caractérisée par le désintéressement paradoxal dont le sujet fait preuve à l'égard du réel.

BLEULER élargit cette conception et fit entrer la

1. MOREL, *Etudes cliniques*, tome II, ch. VII bis, pp. 257-304. On trouvera un excellent historique des théories relatives à l'autisme dans un article de MINKOWSKI, *La genèse de la notion de schizophrénie* (Evolution psychiatrique, 1925, p. 192).

2. D^r CHASLIN, *Eléments de sémiologie et de clinique mentales*.

démence précoce dans le cadre d'une notion plus vaste, celle de schizophrénie : il entendait par là une intériorisation de la conduite, un « solipsisme morbide », dans lequel le malade se trouve en quelque sorte « coupé » du monde extérieur. « Les schizophrènes les plus avancés, qui n'ont plus aucun contact avec l'ambiance, vivent, dit-il, dans un monde, qui n'est qu'à eux. Ils s'y sont pour ainsi dire enfermés, avec leurs désirs qu'ils imaginent réalisés ou avec les souffrances résultant de persécutions, dont ils se croient victimes. Ils limitent le contact avec le monde extérieur au minimum. Nous appelons autisme ce détachement de la réalité accompagné d'une prédominance relative ou absolue de la vie intérieure ¹. » KRETSCHMER oppose cette attitude morbide à la mentalité syntone, qui se développe en harmonie avec le monde extérieur ². Dans l'une, dit M. VAN DER LEEUW, la pensée est catathyme et identifie les êtres « d'après leurs ressemblances affectives » ; dans l'autre, elle est causale et unit « les choses selon leur fréquence ³. »

Cette antithèse devient, avec JUNG, celle de deux types psychologiques, qui se caractérisent par l'introversion ou l'extraversion de la conduite. Le premier « à l'état normal, se reconnaît à un caractère

1. Cité par MINKOWSKI, *L'autisme et les attitudes schizophréniques* (in J. de Psych., 1927, I), p. 469.

2. KRETSCHMER, *Manuel théorique et pratique de psychologie médicale*.

3. VAN DER LEEUW, *La structure de la mentalité primitive*, p. 16.

hésitant, méditatif, réservé, qui ne s'abandonne pas facilement, qui a une certaine crainte des Objets, qui présente toujours quelque chose de défensif et se retranche volontiers derrière une défiant observation. Le deuxième type, pris à l'état normal, se caractérise par des manières prévenantes, ouvertes en apparence et obligeantes ; il se plie aisément à toute situation, il fait facilement de nouvelles connaissances, il se lance souvent dans l'inconnu, sans souci ni défiance, en repoussant au besoin toute arrière-pensée. Dans le premier de ces deux cas, c'est évidemment le Sujet qui joue le rôle décisif ; dans le second, c'est l'Objet ¹ ».

Dans un article paru avant la guerre, DUPRÉ et LOGRE décrivaient la constitution mythomaniacale, à laquelle ils rapportaient les mensonges, les fabulations et les simulations voulues ou inconscientes de l'enfant. Cette exaltation de la fantaisie s'atténue le plus souvent avec l'âge ; quand elle persiste, elle donne lieu à des « délires d'imagination », qui se caractérisent par un affaiblissement de l'autocritique et une indifférence partielle ou totale à l'égard des fins normales de la conduite ².

La synthèse de ces diverses vues a été faite par le Professeur CLAUDE et ses élèves.

D'après CLAUDE et LAFORGUE, l'attitude divisée

1. C. JUNG, *L'inconscient*, p. 73.

2. E. DUPRÉ, *La mythomanie* (1905). DUPRÉ et LOGRE, *Les délires d'imagination* (1910). Ces articles ont été réimprimés dans l'ouvrage posthume de E. DUPRÉ, *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*.

du rêveur, hésitant entre les fictions que lui présente son imagination et la réalité que ses sens lui font percevoir, manifeste la bipolarisation de son caractère. Le sujet s'épuise à concilier des exigences contraires, qui lui semblent également impérieuses. Quand sa nature véritable « commence à être dominée par l'automatisme secondaire..., nous assistons à des crises d'explosion où les énergies refoulées cherchent à rompre le barrage qui les emprisonne. Il s'agit alors d'une véritable décentralisation de l'activité mentale de l'individu, qui a développé sa seconde nature aux dépens de la première ¹ ».

En pénétrant plus avant dans le caractère des rêveurs, on se rend compte du rôle biologique que remplit chez eux l'imagination. Pour qu'un être vive dans un milieu donné, il faut qu'il y soit préparé par une adaptation, non seulement physiologique, mais psychique. Il n'est pas douteux que certains processus, comme le refoulement, la sublimation, l'autisme contribuent à cette adaptation spéciale : en particulier, la rêverie défend le moi contre les heurts de la vie en donnant un « développement irréal » à ses « aspirations impossibles ² ».

La prépondérance prise par l'imagination chez un individu exprime donc un désir de revanche ; les fantaisies se multiplient à défaut de satisfactions

1. CLAUDE et LAFORGUE, *Schizophrénie et constitution bipolaire* (in *Evol. Psych.*, 1925), p. 35.

2. CODET et LAFORGUE, *Les arriérations affectives. La schizonoïa* (in *Evol. Psych.*, 1925), p. 113.

plus substantielles. De là une opinion souvent exprimée et que nous examinerons plus loin : « Le fait initial, disent BOREL et ROBIN, c'est moins la rêverie que la perte de contact avec l'ambiance. Ce n'est pas parce qu'il rêve que le schizoïde perd contact avec le réel, c'est parce qu'il perd contact que la rêverie vient remplacer la réalité manquante sous une forme fréquente d'embellissement ¹. » La même idée est présentée par MINKOWSKI : l'autisme est un phénomène de vicariance, qui a son point de départ dans un détachement anormal de la réalité ².

M. P. JANET rattacherait plutôt cette attitude à un trouble de la conduite ; elle apparaît, selon lui, dans le cadre d'une vie étriquée, diminuée, d'une « inaction morose » accompagnée de « restrictions de l'action » et de « sécheresses de sentiments » ³. Le penchant à la rêverie se développe sur un fond d'impuissance et d'épuisement ; il constitue l'une des formes de la peur de l'action ⁴. « L'extension de la rêverie, la substitution de la vie de rêverie à la vie réelle indiquent, dit-il, que l'action réelle a perdu son importance et que le sujet y est plus indifférent ⁵. »

1. A. BOREL et G. ROBIN, *Les rêveurs éveillés*, p. 99.

2. MINKOWSKI, *L'autisme et les attitudes schiz.* (in J. de Psych., 1927, I, p. 475).

3. P. JANET, *A propos de la schizophrénie* (in J. de Psych. 1927, I, p. 491).

4. Voy. P. JANET, *La peur de l'action* (Rev. Philos., 1927, I, p. 321). Texte reproduit dans *De l'angoisse à l'extase*, II, p. 303.

5. P. JANET, *A propos de la schizophrénie*, p. 491.

Conçue par opposition à la mentalité normale, la notion d'autisme a été jusqu'ici définie par des caractères négatifs : incoordination de la conduite, abolition de l'autocritique, perte de contact avec le réel, inémotivité, peur de l'action, refuge dans l'imaginaire, etc... Mais ces différents traits sont les conséquences de l'orientation générale de la conduite autistique et on ne peut les comprendre sans se référer à la fin particulière poursuivie par le sujet. C'est cet aspect positif de l'autisme que nous nous proposons de mettre en lumière.

La rêverie normale ou morbide est liée à l'existence de certaines joies ; il suffit pour s'en convaincre d'observer l'attitude alanguie du rêveur, dont les yeux se perdent dans le vague, les traits sont détendus et esquissent parfois un sourire. Mais surtout la nostalgie qu'il éprouve pour ses songeries silencieuses, l'impatience et l'irritation, dont il fait preuve, quand on veut l'éloigner de ses fictions, la complaisance et la crédulité qu'il montre pour les créations les plus extravagantes de sa fantaisie témoignent du plaisir qu'il y trouve. « La vie me semblerait vide si je ne rêvais pas », déclare l'une. « Il y a des rêves, des espoirs, des souvenirs que je ne veux pas abandonner » dit une autre, qui se plaint qu'on cherche à l'en détourner : « Pourquoi, demande-t-elle, voulez-vous m'enlever mon seul plaisir ? Il m'empêche de désespérer ¹. »

1. P. JANET, *Les béatitudes* (in *Revue philos.*, 1928, II,

Ces joies intérieures résultent, ainsi que nous l'avons vu, du jeu naturel de l'imagination, car, si toute joie procède de l'activité imaginative, réciproquement tout mouvement de la fantaisie s'accompagne d'une jouissance. C'est pourquoi le plaisir du rêve suffit, selon FREUD ¹, à protéger le sommeil, et il est vraisemblable que l'attachement de certains pour leur lit n'a pas d'autre raison. « L'esprit de l'homme qui rêve, dit A. BRETON, se satisfait pleinement de ce qui lui arrive. L'angoissante question de la possibilité ne se pose plus. Tue, vole plus vite, aime tant qu'il te plaira ! Et si tu meurs, n'es-tu pas certain de te réveiller d'entre les morts ? Laisse-toi conduire, les événements ne souffrent plus que tu les diffères. Tu n'as pas de nom. La facilité en tout est inappréciable ². »

Les joies de la rêverie nous sont bien connues ; nous les avons tous goûtées, le soir, après une rude journée de travail ou de marche, ou le matin, avant de reprendre les occupations quotidiennes. RENAN disait très justement des Bretons : « L'ennui est chose inconnue à ces races ; elles rêvent trop pour s'ennuyer. Ce que les autres appellent ainsi est pour elles délectation intime, soliloque dans l'infini ³. »

Enfin, il faut se rappeler les joies de l'invention artistique ou littéraire, les ravissements des mysti-

p. 121 et 127). Texte reproduit dans *De l'angoisse à l'extase*, II, p. 497.

1. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 569.

2. A. BRETON, *Manifeste du surréalisme*, pp. 22-23.

3. Cité par BOREL et ROBIN, *Les rêveurs éveillés*, p. 101.

ques par eux comparés aux transports les plus fougueux de l'amour charnel, les béatitudes et les extases des délirants, la simple jovialité des Tartarins pour apprécier la justesse de la remarque de PASCAL : l'imagination « remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison. Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire ¹ ».

Ce trait est trop général toutefois pour caractériser la mentalité autistique ; ce qui la définit, c'est la prédilection qu'elle a pour les joies que procure le rêve. L'autiste se complaît dans son château intérieur et recherche systématiquement tout ce qui peut accroître sa jouissance.

Cette orientation de la conduite se traduit au dehors par un arrangement général de la vie calculé de manière à augmenter la part du rêve. Le sujet fréquente les lieux qui la favorisent, affectionne les paysages aux lignes simples, la mer, la forêt, rarement la montagne ; il choisit pour sortir la fraîcheur matinale ou la tiédeur du crépuscule. Certains rêveurs s'enferment dans leur chambre et y demeurent silencieux et inactifs ; l'autiste a peu d'amis et sa sympathie va aux âmes sœurs, auxquelles il peut confier sa délectation intime sans craindre la raillerie mauvaise.

« L'enfant avec son extrême sensibilité, nous écrit

1. PASCAL, *Pensées* (éd. Brunschvicg), § 82.

une jeune fille, aime à entendre raconter des histoires effrayantes, qui le font frissonner, et mieux encore les récits passionnants qui font rêver et surtout aimer. C'est pour lui une *ivresse* de demeurer immobile, traversé de sentiments divers, les yeux grands ouverts, effrayé et avide. On se dirigera, le cœur désolé, vers un pays qu'on aime, où l'on a laissé mille souvenirs. Loin de reculer devant les sentiments qu'on va éprouver, l'émotion déchirante de savoir tout oublié peut-être, on avance avec crainte, irrésistiblement attiré, car il semble que l'on ait besoin de certaines souffrances comme celles-là, autant que d'être aimé. On ne se pardonnerait pas, plus tard, d'avoir laissé passer un bonheur parce qu'on n'a pas eu le courage de supporter l'émotion et qu'on a été assez faible pour reculer. Il en est de même pour toutes les rêveries et les émotions intérieures. »

Cette organisation spéciale de la vie a pour effet de modifier l'attitude du sujet à l'égard du milieu physique et social. On a souvent remarqué *le goût des rêveurs pour la solitude* ; certains enfants préfèrent demeurer dans un coin plutôt que de jouer avec leurs camarades. « Une petite fille de huit ans que nous connaissons, racontent BOREL et ROBIN, demande souvent qu'on ne la dérange pas dans ses rêveries... Je suis en train de me raconter une histoire, dit-elle ¹. » Cet amour de la retraite est la preuve, dit DROMARD, d'une « richesse peu commune de l'esprit,

1. A. BOREL et G. ROBIN, *op. cit.*, p. 92.

car plus on possède en soi-même et moins on a besoin du monde extérieur ¹ ». Il faut voir en lui une réaction défensive contre les influences sociales, qui s'opposent à l'épanouissement de la vie intérieure.

Le *détachement* que le rêveur marque pour la réalité semble bien n'être, lui aussi, que la contre-partie des joies que lui procure l'imagination. Son intérêt s'est déplacé ; il n'a plus du monde extérieur qu'une connaissance froide et décolorée. Parfois même, l'indifférence fait place au dégoût, en particulier pour tout ce qui concerne les réalités sexuelles. L'autiste demeure cependant capable d'agir en certaines occasions : on cite le cas d'un schizophrène qui parvint à forcer les barrages de police et à pénétrer à l'ambassade des Etats-Unis à Paris pour remettre une protestation contre l'exécution de Sacco et de Vanzetti ². Mais le sujet agit comme dans un rêve : il est indifférent aux difficultés pratiques ; il ne se préoccupe pas d'ajuster sa conduite aux circonstances dans lesquelles il se trouve ; ses paroles, ses actes présentent une sorte de raideur caractéristique. L'incohérence de sa conduite tient pour une large part à l'état de distraction dans lequel il vit.

Parallèlement à cette organisation nouvelle de la vie extérieure, on observe chez les rêveurs éveillés une transformation des thèmes imaginatifs. Au lieu de se développer en gerbe, sur des lignes divergentes,

1. G. DROMARD, *Le rêve et l'action*, p. 107.

2. MINKOWSKI, *L'autisme et les att. schiz.* (J. de P., 1927, I, p. 475).

ils se réunissent et se systématisent autour d'une fiction dominante : telles les constructions des utopistes, qui n'abandonnent rien au hasard et prévoient le moindre détail. Le rêve de l'autiste prend donc une forme permanente ; une végétation parasite croît, qui étouffe tout le reste.

La consolidation du rêve en une vie seconde doublant la vie réelle n'est pas l'œuvre d'un jour ; elle s'effectue progressivement. FÉRÉ cite l'exemple d'un de ses malades, qui « commença à construire des châteaux en Espagne qui prirent peu à peu une importance considérable dans sa vie. Ses constructions étaient d'abord éphémères, quotidiennement remplacées par de nouvelles, mais peu à peu elles prirent plus de consistance. Chaque fois que le jeune M... éprouvait le besoin de s'isoler, il reprenait son rêve du matin ou de la veille et parcourait une carrière parallèle à la sienne, carrière rapide dont l'évolution durait quelques jours, une semaine ou deux. Les événements semblaient s'enchaîner naturellement à la satisfaction du rêveur, qui préférait sa vie fictive à sa vie réelle ¹ ».

Longtemps encore, le rêve demeure en contact avec cette dernière ; il n'est qu'une fantaisie en marge de l'existence quotidienne, faisant état d'éventualités possibles ou même probables. A la longue toutefois, il acquiert une complète autonomie et se transforme en délire ; le sujet se condamne alors « à ne jamais

1. Ch. FÉRÉ, *Pathologie des émotions*, p. 346. Cité par BOREL et ROBIN, *op. cit.*, p. 140.

rencontrer dans le domaine objectif le but de ses aspirations, mais à poursuivre toujours dans la rêverie d'insaisissables chimères ¹ ».

L'organisation d'un mode de vie donnant à l'imagination la place prépondérante, les réactions négatives du rêveur à l'égard du milieu physique et social, la constitution progressive de mondes imaginaires ne sont, en définitive, que trois manifestations différentes de la volonté de jouissance autistique. Par des voies différentes, elles donnent au schizophrène le moyen de s'absorber toujours plus complètement dans le *nirvana* de ses fantaisies. Son bonheur consiste en un état d'euphorie, en un sentiment de facilité et de liberté auquel une malade donne le nom « d'enchantement » : « c'est le résultat, dit-elle, d'une puissance de manœuvrer les choses et les êtres comme on veut ² ». Cette joie est silencieuse ; « elle est centripète, elle enferme » ³ et ne se goûte que dans le secret.

Un tel bonheur, qui s'achète et se conserve au prix d'une activité restreinte et parcimonieuse, est cependant menacé au dedans, puisque la joie, thème fondamental du rêve éveillé, n'exclut pas l'angoisse. Plus l'introversion de la conduite s'accroît, plus le sujet s'expose à cette mélancolie aux formes insidieuses qu'on appelle ennui, nostalgie, anxiété, re-

1. LAFORGUE et ALLENDY, *La psychanalyse et les névroses*, p. 47.

2. BOREL et ROBIN, *Les rêveurs éveillés*, p. 161.

3. BOREL et ROBIN, *Les rêveurs* (in *Evol. Psych.*, 1925, p. 163).

mords, regret, désespoir ; plus il se trouve désarmé aussi contre ces dangers intimes que l'action peut seule combattre efficacement.

C'est pourquoi il essaie de se protéger contre eux par une tactique, dont il nous reste à examiner les caractéristiques. La première est de s'attacher exclusivement à *l'immédiat* : ce n'est pas par imprévoyance que l'autiste néglige les conséquences lointaines de ses actes ; il sait fort bien les risques auxquels il s'expose en agissant ainsi, mais il préfère vivre au jour le jour plutôt que de se livrer à des calculs compliqués. Il ajourne donc les décisions nécessaires ; il recule devant les responsabilités : « Je ne me trouve jamais assez prêt pour agir, parler ou écrire, dit MAINE DE BIRAN dans son *Journal intime*, et, soit dans le monde, soit dans la solitude, un sentiment intime de défiance, joint à l'idée exagérée des difficultés des choses les plus simples que je vais entreprendre, font que j'hésite sur tout et que je m'embarrasse quand il n'y aurait qu'à se laisser aller... ¹. » Le rêveur sera l'homme des demi-mesures et, jusqu'à un certain point aussi, celui des demi-teintes, car il n'ose voir clair en lui et préfère toujours à la vérité l'illusion consolante. Cette manière de faire, qui est régie par le principe du plaisir, relève moins de l'intelligence que de l'instinct le plus aveugle ².

Un autre trait de la conduite autistique est de

1. MAINE DE BIRAN, *Journal intime*, I, p. 271. Cité par DROMARD, *op. cit.*, p. 141.

2. Voy. W. H. R. RIVERS, *L'instinct et l'inconscient*, p. 28.

réagir à tous les événements ou pensées pénibles par la fuite. Cette réaction négative a pour effet de créer autour de certaines représentations ou émotions une zone interdite et d'en provoquer l'oubli actif. Ce phénomène forme l'essence du processus de refoulement, tel qu'il a été défini par FREUD. Il entend par là l'arrêt en deçà du seuil de conscience — dans le « pré-conscient » — des complexes traumatiques ¹. Cette inhibition est due à l'intervention d'un mécanisme de contrôle, la censure, qui interdit l'accès de la conscience aux éléments indésirables. Mais la notion freudienne de refoulement ne convient pour définir la réaction négative de l'autiste qu'à la condition d'être modifiée sur deux points.

Il importe d'abord de préciser d'où vient la résistance à laquelle se heurtent les éléments inconscients. FREUD en parle parfois comme d'un obstacle qui s'interposerait entre le moi et une région déterminée du psychisme ², mais la manière, dont il personnifie la censure, les défaillances qu'il lui prête pendant le sommeil et même durant la veille, ne permettent pas de douter de sa nature consciente. Un de ses interprètes les plus orthodoxes le déclare sans ambages : « la force qui maintient l'oubli vient non de l'inconscient, mais du conscient ³ ». Au sein de la personnalité homogène, il se produirait donc une ins-

1. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 597.

2. S. FREUD, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, pp. 64-65.

3. E. JONES, *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, p. 182.

tance critique « susceptible de se séparer de l'autre moi et d'entrer en conflit avec lui » ; à ce moi idéal appartiendraient « l'observation de soi-même, la conscience morale, la censure des rêves et le rôle décisif dans le processus du refoulement ¹ ». Cette conception intellectualiste, illustrée par une métaphore empruntée à la vie sociale, ne convient évidemment pas au phénomène élémentaire que nous étudions ici. La formation d'un inconscient isolé du reste de la personnalité est, initialement du moins, la conséquence d'une réaction de fuite ou de retrait dont on trouverait l'origine dans les formes les plus basses de l'activité psycho-biologique. « La répression émotionnelle, dit justement I. CORIAT, n'est que la défense de la pensée consciente contre les processus douloureux ². »

D'autre part, dans la théorie psychanalytique, les motifs du refoulement sont obscurs. Un seul point est certain : il s'agit d'un phénomène acquis ³ ; l'enfant, qui n'a pas encore été soumis à l'éducation, « manque au plus haut point de pudeur et montre... un plaisir non équivoque à découvrir son corps en attirant l'attention sur ses parties génitales ⁴ ».

A quelle nécessité le refoulement répond-il ? L'opinion de FREUD a varié sur ce point. Tantôt il invoque le « principe du plaisir » : « l'acceptation du désir

1. S. FREUD, *Psychologie collective et analyse du moi*, p. 64.

2. I. CORIAT, *Repressed emotions*, p. 7. Voy. aussi p. 36.

3. S. FREUD, *La science des rêves*, p. 592.

4. S. FREUD, *Trois essais...*, p. 88.

inconciliable ou la prolongation du conflit, écrit-il, auraient causé un malaise intense ; le *refoulement épargne ce malaise* ; il apparaît ainsi comme un moyen de protéger la personnalité psychique ¹ ». Tantôt au contraire, il rattache le refoulement au « principe de réalité », qui contraint le moi à se plier aux exigences du milieu physique et social, à s'y adapter, à tirer profit de l'expérience. Du dehors, par conséquent, viendraient ces normes qui enferment la *libido* comme des digues ², ne lui laissant qu'une issue. « Le sujet emprunte, dit-il, aux influences du milieu toutes les exigences que celui-ci pose *au moi* et auxquelles *le moi* n'est pas toujours capable de satisfaire ³. »

La nature intentionnelle, éthique, de cette représentation apparaît surtout quand on en considère les effets : tandis que les tendances personnelles se laissent assez facilement contraindre, la *libido* persiste, suivant l'expression de M. Ch. BLONDEL, « à se montrer capricieuse, réfractaire, indomptable, ayant pour caractère essentiel de refuser de se soumettre à la réalité cosmique ⁴ ». De ce point de vue, les effets du refoulement sont précaires : pour les maintenir, une surveillance continue est indispensable et la plus légère distraction suffit à les compromettre ⁵.

La notion de refoulement a donc, chez FREUD, deux

1. S. FREUD, *Cinq leçons...*, p. 62. Nous soulignons une phrase. Voy. aussi *La science des rêves*, pp. 592-593.

2. S. FREUD, *Trois essais...*, p. 71.

3. S. FREUD, *Psychologie collective et analyse du moi*, p. 64.

4. Ch. BLONDEL, *La psychanalyse*, p. 99.

5. S. FREUD, *Psychologie collective et analyse du moi*, p. 96.

sens très différents. Nous reconnaissons volontiers le rôle important que jouent les normes morales et religieuses dans le développement de la personnalité, en apprenant à l'homme à subordonner ses satisfactions immédiates à des fins supérieures. Aux yeux de la plupart des philosophes, la moralité consiste précisément dans cet effort de l'individu pour vaincre sa nature ; la lutte contre soi-même est un thème édifiant de la prédication morale que l'on trouve chez les Cyniques, les Stoïciens, les Chrétiens, chez Kant ; rares sont les moralistes, qui comme ROUSSEAU ou GUYAU, croient pouvoir s'en remettre sur ce point à la nature. Mais cette répression inspirée par un motif idéal n'a rien de commun avec l'évasion imaginative ; l'ascète combat là où le rêveur fuit. L'un s'impose la discipline du renoncement tandis que l'autre n'a en vue que sa propre jouissance ; pour ce dernier, le refoulement est un simple moyen de s'épargner des souffrances et de s'anesthésier contre les troubles subjectifs.

Ainsi complété par une politique d'économie et d'oubli, l'autisme est une notion qui appartient à la psychologie générale ; il n'est pas une « constitution », au sens spécial que l'on a donné à ce mot, mais il est un produit naturel de la fonction imaginative. A ce titre, il doit être regardé comme l'une des plus anciennes voies du psychisme, dont l'archaïsme, la nature élémentaire sont visibles à plusieurs traits. Il constitue la conduite favorite des êtres faibles hantés par le sentiment de leur infériorité, qui trouvent un réconfort dans les fictions de l'imagination.

Il est l'attitude normale de l'enfant, qui a une prédilection pour le rêve et le jeu ¹.

Dans la mentalité primitive, il occupe aussi une place considérable. « L'homme en face de la dure réalité, dit M. VAN DER LEEUW, peut choisir pour la dominer et la changer selon sa fantaisie deux méthodes, celle qui se dirige vers l'intérieur et celle qui tend vers l'extérieur. La première est celle de la Magie, terme historique, ou de l'Autisme, terme psychologique... La magie est autisme, c'est-à-dire une attitude de l'homme qui, se heurtant contre les murs d'une dure réalité, se retire en lui-même pour y chercher l'autorité absolue et l'efficacité infaillible que lui interdit l'expérience extérieure ² ». C'est cette attitude qui explique le processus de la pensée mythique, tel qu'il a été défini plus haut.

Sur le chemin parcouru par l'individu et par la race au cours de l'évolution, l'imagination, avec ses joies, ses solutions, ses illusions réconfortantes, constitue un premier stade. Mais ce dernier n'est jamais franchi sans retour ; l'alternative n'a pas la rigueur que lui attribue M. VAN DER LEEUW. A certaines heures, nous nous retrouvons des magiciens, prompts à superposer, comme le montre BERGSON ³, les liaisons mystiques à la causalité mécanique. Sous la civilisation matérielle,

1. Voy. E. DUPRÉ, *La mythomanie* (in *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*). Voy. aussi ADLER, *Le tempérament nerveux*.

2. VAN DER LEEUW, *La structure de la mentalité primitive*, p. 17.

3. H. BERGSON, *Les deux sources...*, p. 158.

la mentalité autistique, avec la prédominance qu'elle donne à l'imaginaire, subsiste toujours parce qu'elle correspond à une tendance profonde, à un besoin vital, celui de la compensation.

VIII

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Longtemps la psychologie de l'imagination s'est confondue avec la théorie des images, mais, nulle part, l'insuffisance de la méthode analytique ne s'est mieux manifestée que dans ce domaine. Comment expliquer, en effet, la formation d'une fiction sans tenir compte de l'activité qui associe et élabore les éléments sensoriels et doit, par conséquent, en être tenue pour la cause véritable ? Toute autre interprétation relève de l'illusion mécaniste dénoncée par BERGSON. Imaginons, dit-il, que j'enfonce ma main dans de la limaille de fer ; ce mouvement déterminera un arrangement des grains suivant un certain ordre. « Maintenant supposons que la main et le bras soient restés invisibles. Les spectateurs chercheront dans les grains de limaille eux-mêmes et dans les forces intérieures à l'amas la raison de l'arrangement¹ ». Ainsi fait-on quand, au lieu de remonter jusqu'à l'acte indivisible de création, on veut expliquer un rêve, un mythe, un poème par des associations d'idées

1. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 103.

et par l'automatisme psychologique. Le problème devient alors insoluble, car on ne peut tourner, une à une, les difficultés et épuiser les influences qui se sont exercées sur l'esprit au moment de l'invention.

La nature de l'imagination est claire, au contraire, quand on la regarde comme une conduite : elle apparaît alors comme un mode de réaction, ni plus ni moins complexe que les autres, et disposant, comme eux, de plusieurs moyens pour atteindre son but. La diversité de ces procédés, la manière dont ils sont mis en œuvre posent des problèmes techniques que la psychologie structurale traitera utilement, mais qui ne peuvent être abordés avec fruit tant que la fin de l'activité imaginative sous toutes ses formes (jeu, rêve, rêverie, mythes, légendes, magie, invention littéraire et artistique, etc...) n'a pas été définie avec précision.

Nous avons examiné, dans cet ouvrage, les aspects principaux de ce problème. La *fonction primaire* et spontanée de l'imagination nous a paru être d'exprimer les tendances subjectives maintenues en suspens par suite de l'ajournement du « *consummatory act* », qui en assurerait la décharge. L'imagination se présente donc comme un acte de remplacement accompli en marge de la vie réelle. Quant à la fiction, c'est-à-dire à la représentation imagée, qui occupe la conscience, elle intervient pour fournir le cadre et le thème de l'acte, dont elle est le complément indispensable. La finalité de cette conduite est interne, son objet étant de provoquer une « catharsis », c'est-à-dire

de libérer l'âme de la tension pénible et peut-être dangereuse des désirs refoulés.

Cette expression des tendances subjectives est *directe*, quand elle emprunte ses procédés de dramatisation à la mémoire et se borne à déplacer, à condenser ou à transformer d'une manière quelconque le souvenir des situations et des actes réels : un exemple de ce processus nous est fourni par les rêves sensuels de l'adolescent qui lui procurent souvent l'illusion complète. Dans les formes supérieures de la fantaisie, le « *consummatory act* » est remplacé par une conduite de nature différente, mais de même qualité affective : par là est rendue possible l'*expression indirecte et symbolique* des désirs, qui constitue le domaine privilégié de la littérature, de l'art et surtout de la religion. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est l'énergie des tendances réprimées qui se traduit dans les productions de l'imagination.

Cette fonction générale de l'imagination permet de comprendre les rapports qui l'unissent à la mémoire. Souvent la rêverie nous ramène au passé et en fait revivre un détail avec une intensité hallucinatoire. Cette imagination reproductrice obéit-elle aux mêmes lois que l'imagination créatrice ? Pour s'en assurer, il suffit de se référer à deux notions, qui ont été introduites dans la psychologie générale par M. P. JANET, celle de présence et d'absence ¹. La présence psychologique, qui ne doit pas être confondue avec la pré-

1. P. JANET, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*. Fasc. I, p. 107 et suiv.

sence matérielle (car on peut être matériellement présent sans l'être à la conscience de quelqu'un), dépend des rapports dynamiques, qui unissent le sujet et l'objet : l'être présent est celui qui agit sur moi comme j'agis sur lui, dont l'existence, autrement dit, affecte ma conduite à quelque degré. Toute absence est, au contraire, une rupture de contact, un éloignement du cœur ; elle consacre une séparation : l'être absent ne compte plus pour moi, puisque désormais aucun des actes dans lesquels il intervenait n'est possible.

Entre ces deux états se place la mémoire. C'est qu'il y a des degrés dans l'absence : certains êtres disparaissent sans laisser de vide, leur absence est, d'emblée, définitive, mais nous nous résignons moins facilement à la séparation, quand il s'agit de personnes chères, de villes ou de paysages aimés. Nous demeurons alors attachés au passé par toutes nos habitudes ; chacune de nos pensées et chacun de nos sentiments en demeurent imprégnés ; nous nous conduisons *comme si* l'absence n'existait pas. Se souvenir n'est pas autre chose : c'est agir comme si nous étions toujours là-bas, dans ce pays, près de cette personne dont la vie nous a séparés. La mémoire sous sa forme imagée (la mémoire-souvenirs de BERGSON) enveloppe un regret, entretient une présence, marque une protestation du sujet contre un éloignement dont il souffre. Le souvenir est une demi-présence que maintient le désir et qui s'efface avec l'indifférence. Envisagée ainsi, la mémoire n'est qu'un cas particulier de la fonction de l'imagination.

Les résultats, auxquels nous sommes parvenus, éclairent également le problème des rapports de l'imagination et de l'intelligence. La psychologie contemporaine s'est inscrite en faux contre l'affirmation d'ARISTOTE, reprise à son compte par l'école associationniste, qu' « on ne peut penser sans images ». De nombreux auteurs s'appuyant sur les enquêtes de BINET ¹ et les expériences de l'école de WÜRZBURG ² déniaient à l'image le rôle que lui attribue la psychologie classique. « J'affirme, déclare BÜHLER, qu'en principe tout objet peut être pleinement et exactement pensé sans l'aide d'images ³. » Cette pensée sans images est avant tout une conscience de significations et il est clair que celles-ci peuvent être entendues sans le secours d'aucune figuration concrète.

Il est difficile toutefois de s'en tenir à cette assertion purement négative, car mettre en parallèle la pensée abstraite et l'image prise sous sa forme la plus passive, c'est se condamner évidemment à n'apercevoir entre elles aucun rapport. Ce raisonnement, dit M. SARTRE, repose sur une conception fausse de l'image que l'on

1. A. BINET, *La pensée sans images* (in Rev. philos., 1903, I, p. 138).

2. Voy. dans le *Nouveau traité de psychologie* de DUMAS (II, pp. 560-571) l'exposé des expériences et des théories de l'école de Würzburg, fait par M. I. MEYERSON. Voy. aussi, à ce sujet, A. BURLOUD, *La pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, Messer et Bühler*.

3. BÜHLER, *Tatsachen und Probleme... Ueber Gedanken* (in Archiv f. d. Ges. Psychologie, IX, 1907, p. 321). Cité par M. I. MEYERSON, *loc. cit.*, p. 569.

se représente comme une *chose* ou comme la *copie d'une chose*¹. A cet égard, il convient de distinguer les images de l'imagination. Les images sont des produits mentaux, qui résultent de synthèses effectuées par l'esprit en vue de besoins déterminés. Si leur création répond, ainsi que nous l'avons fait voir, à des motifs extra-intellectuels, elles peuvent jouer néanmoins un rôle dans les diverses opérations de l'intelligence (jugement, raisonnement, etc...). Le problème de leur utilisation secondaire doit être posé et résolu indépendamment de celui de leur genèse.

En fait, l'intelligence se présente sous deux formes principales : d'une part, elle consiste en une *classification* commode des connaissances acquises permettant de les employer au mieux pour les nécessités de la pratique ; d'autre part, elle est le pouvoir d'*inventer* des idées nouvelles et d'augmenter le savoir. La place occupée par les images dans la pensée n'est pas la même dans les deux cas.

L'intelligence classificatrice opérant sur des notions familières, sur des relations connues, se passe aisément de leur concours ; tout au plus, les images lui fournissent-elles les repères, les formules verbales, les tableaux synoptiques, les perspectives, les raccourcis, les schémas, qui facilitent l'évocation des souvenirs. Mais il est incontestable qu'une idée peut être correctement pensée, c'est-à-dire rapportée à un sys-

1. J. P. SARTRE, *L'imagination*, p. 69 et p. 76.

tème conceptuel, sans qu'on en ait une représentation imagée. L'intelligibilité d'une notion n'entraîne pas le pouvoir de la « réaliser » sous une forme sensible, d'en construire, par exemple, un « modèle mécanique »¹ : elle dépend de l'assimilation du fait nouveau par l'organisme mental, opération qui peut s'effectuer sur le plan purement abstrait.

L'imagination prend une part beaucoup plus considérable à l'invention, car ses anticipations permettent à l'esprit d'apercevoir rapidement l'avantage d'une construction géométrique, d'un dispositif, l'intérêt d'un montage, d'une translation, etc... D'après RIGNANO, le raisonnement est une expérience de pensée, dont l'imagination permet de prévoir le résultat². « L'image, dit M. RUYER, peut être utilisée pour servir à une construction, qui imitera ou préfigurera une réalité objective existante ou seulement possible... L'homme aura par là un moyen de créer sans cesse du nouveau, en expérimentant, à peu de frais et sans peine inutile, sur des images, c'est-à-dire sur des « matériaux » d'une mobilité et d'une légèreté extrêmes, au lieu d'attendre les créations dues au travail de la lente nature, qui ne craint pas de gaspiller en agissant sur les objets eux-mêmes³ ». Il est difficile de concevoir une pensée créatrice privée de ses moyens opératoires ; l'invention se fait donc

1. Voy. à ce sujet, P. DUHEM, *La théorie physique*, p. 102 et suiv.

2. E. RIGNANO, *La psychologie du raisonnement*, p. 102.

3. R. RUYER, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, p. 193.

dans le concret ; elle est effectuée à l'aide des images, sinon même *par* les images ¹.

Cette imagination au service de l'intelligence n'est pas d'une essence différente de celle que nous avons étudiée. Imaginer est toujours marquer une intention, un souhait, une volonté secrète. Dans l'ordre théorique, c'est apercevoir l'expérience qui vérifiera l'hypothèse, l'application qui suit la loi, c'est supposer, en un mot, le problème résolu. Cette intuition, qui s'appelle tantôt esprit mathématique et tantôt sens expérimental, n'est point très éloignée, en définitive, du jeu de l'enfant qui préfigure la vie sérieuse, ou du roman auquel se complaît le rêveur pour tromper son impatience. Elle se développe dans le monde du possible ; elle est l'utopie, le jeu de l'homme de science, dont elle exprime le caractère plus encore que le savoir. C'est pourquoi les hypothèses qu'elle suggère ne peuvent être acceptées qu'après avoir été soumises au contrôle de la raison et de l'expérience.

Il est rare qu'un processus psychologique remplisse un seul rôle dans l'organisme mental ; le plus souvent, sans changer de nature, il acquiert au cours de l'évolution, des fonctions secondaires. Les matériaux psychiques, les synthèses organisées ont assez de souplesse pour se prêter à des usages différents. Il en a été ainsi de l'imagination ; ses propriétés ont été employées dans deux sens opposés. D'une part, en ouvrant à l'activité humaine le champ illimité

1. J. P. SARTRE, *L'imagination*, p. 126.

du rêve, elle apporte au sujet l'illusion d'une *puissance* infinie, d'un pouvoir absolu sur les êtres et sur les choses. Ce sentiment a eu une influence incalculable sur l'avenir de l'humanité : d'où lui serait venu, sans cela, l'enthousiasme qui a inspiré ses entreprises, qui a rendu possibles ses plus sublimes conquêtes ?

La magie et la religion ont cultivé et développé, dans un domaine particulier, cette « volonté de puissance », la première en défendant l'homme contre l'anxiété du lendemain, la seconde en lui donnant un motif transcendant de faire confiance à la vie. Par des cérémonies grossières d'abord, plus tard par des rites symboliques, cette dernière a entretenu chez lui la certitude qu'aucun effort n'est vain, que le mérite est toujours récompensé, en un mot, que l'idéal prévaut. Elle l'a persuadé de l'existence d'une « surnature », dans laquelle ses aspirations seront pleinement réalisées. La fonction fabulatrice, qui a inspiré les mythes des religions inférieures, conduit à l'idéalisme des religions supérieures, par lequel s'affirme la primauté du spirituel sur le temporel. Considérée sous sa forme la plus pure, la religion apparaît comme l'expression la plus haute du besoin vital qu'a l'individu d'avoir foi en son propre destin.

Mais, d'un autre côté, puisque la réalisation fictive des tendances subjectives est génératrice de certaines joies intérieures, l'imagination s'est transformée en un *moyen de jouissance*. Chez les sujets prédisposés, cette propriété a donné lieu, d'abord, à une complai-

sance spéciale pour ces joies recueillies sans effort, puis à une prédilection pour elles, enfin à leur recherche systématique. Ainsi est apparu l'autisme du rêveur, qui ne demande plus rien à la vie réelle et s'enferme dans un monde imaginaire. Poussée à ses extrêmes conséquences, cette attitude conduit au délire morbide, aux états schizoïdes, à la démence et à la stupeur. A un degré moindre, elle mène à l'aboulie ¹ ; car, en déviant l'énergie du sujet vers le dedans, le rêve prend la place qui revient normalement à l'acte réel. Un désir, qui s'épuise en jeux stériles, en vaines songeries, en utopies irréalisables, n'a plus assez de force pour pousser le sujet à agir. Ce qui nuit à l'action, par conséquent, ce n'est pas tant le jeu normal de l'imagination que le narcissisme d'une attitude repliée sur elle-même et cherchant ses satisfactions dans le seul domaine intérieur. Le secret de l'homme d'action est d'éviter ce gaspillage en conservant au désir sa fraîcheur. C'est pourquoi il doit apprendre à supporter une tension parfois douloureuse et à résister à l'attrait des plaisirs faciles.

Dans un cas comme dans l'autre, enfin, l'homme est libéré de l'angoisse de vivre, qui est son mal le plus profond. Qu'il se convainque de sa puissance et s'élève jusqu'à Dieu par le secours de la religion, ou qu'il s'isole dans un rêve douillet loin des conflits et des entraves de la vie réelle, il échappe momentanément au spectacle de sa propre misère et obtient une paix intérieure, qu'il ne juge pas trop chèrement achetée

1. TH. RIBOT, *Les maladies de la volonté*.

par les sacrifices que ses croyances exigent de lui ou par les restrictions que lui impose l'autisme. Là est peut-être, en définitive, le rôle principal et, pour ainsi dire, biologique de ces formes secondaires de l'imagination.

Vu : le 17 décembre 1937,
Pour le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

J. VENDRYES.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
ROUSSY,

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

- ADLER (D^r), *Le tempérament nerveux*, trad. franç. Paris, Payot, 1926.
- ALAIN, *Propos sur l'éducation*, 3^e éd. Paris, Rieder, 1932.
- ALLIER (A.), *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés* (2 vol.) Paris, Payot, 1925.
- ARISTOTE, *Métaphysique* (éd. Teubner) Leipzig, 1906.
- BAUDELAIRE (Ch.), *Les fleurs du mal*. Paris, Calmann Lévy, 1913.
- BENDA (J.), *Mon premier testament*. Paris, Gallimard, 1928.
- BERGSON (H.), *Matière et mémoire* (14^e éd.) Paris, Alcan, 1919.
- BERGSON (H.), *L'évolution créatrice* (29^e éd.) Paris, Alcan, 1925.
- BERGSON (H.), *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Alcan, 1932.
- BERGSON (H.), *La pensée et le mouvant*. Paris, Alcan, 1934.
- BERNARD (Cl.), *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, nouvelle édition. Paris, Delagrave, 1929.
- BINET (A.), *La pensée sans images*, in *Revue philosophique*, 1903, I, p. 138.
- BLONDEL (D^r Ch.), *La psychanalyse*. Paris, Alcan, 1924.
- BLONDEL (M.), *L'Action*. Thèse, Paris, 1893.
- BOREL (D^r A.) et ROBIN, *Les rêveurs éveillés*. Paris, Gallimard, 1925.
- BOREL (D^r A.) et ROBIN, *Les rêveurs* (in *Evol. psych.*, 1925, pp. 155-193). Paris, Payot, 1925.
- BRÉAL (M.), *Essai de sémantique*. Paris, Hachette, 1897.
- BRÉAL (M.), *Hercule et Cacus* (Etude de mythologie comparée). Paris, Durand, 1863.
- BRETON (A.), *Manifeste du surréalisme*. Paris, Simon Kra, 1924.
- BRILLANT (M.), *Les Mystères d'Eleusis*. Paris, La Renaissance du Livre, 1920.
- BURLLOUD (A.), *La pensée conceptuelle*. Paris, Alcan, 1927.
- BURLLOUD (A.), *La pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler*. Paris, Alcan, 1927.

- BURNOUF (E.), *La science des religions*. Paris, Maisonneuve, 1876.
- CAILLOIS (R.), *Le mythe et l'homme*, in *Recherches philosophiques*, 1935-1936, pp. 252-263. Paris, Boivin, 1936.
- CAILLOIS (R.), *Paris, mythe moderne*. Nouvelle Revue française, 1^{er} mai 1937, pp. 682-699.
- CHASLIN (D^r), *Eléments de sémiologie et de clinique mentales*. Paris, Asselin et Houzeau, 1912.
- CLAPARÉDE (E.), *La psychologie fonctionnelle*. Revue philos., 1933, I, p. 5-17.
- CLAUDE (P^r) et LAFORGUE, *Sur la schizophrénie et la constitution bipolaire du caractère schizoïde*. in *Ev. Psychiat.*, 1925, pp. 27-37. Paris, Payot, 1925.
- CODET (D^r H.) et LAFORGUE, *Les arriérations affectives : la schizonoïa*, in *Ev. psychiat.*, 1925, pp. 102-127. Paris, Payot, 1925.
- COMTE (A.), *Cours de philosophie positive*, (6 vol.) 2^e éd., Paris, 1864.
- CORIAT (I.), *Repressed emotions*. New-York, Brentano, 1920.
- DALBIEZ (R.), *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, (2 vol.) Paris, De Brouwer, 1936.
- DAUZAT (A.), *Légendes, prophéties et superstitions de la guerre*. Paris, Renaissance du Livre, 1920.
- DEJEAN (R.), *L'émotion*. Paris, Alcan, 1933.
- DELACROIX (H.), *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris, Alcan, 1908.
- DROMARD (G.), *Le rêve et l'action*. Paris, Flammarion, 1921.
- DUHEM (P.), *La théorie physique*. Paris, Rivière, 1906.
- DUHEM (P.), *Le système du monde*, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Paris, Herman, 1913.
- DUMAS (D^r G.), *Nouveau traité de psychologie*. Tome I, Paris, Alcan, 1930 ; Tome II, Paris, Alcan, 1932 ; Tome III, Paris, Alcan, 1933 ; Tome IV, Paris, Alcan, 1935.
- DUPRÉ (D^r E.), *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*. Paris, Payot, 1925.
- DURKHEIM (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (2^e éd.). Paris, Alcan, 1925.
- ELLIOT SMITH (G.), *The evolution of the Dragon*, Manchester, University Press, Longmans Green, 1919.
- ESSERTIER (D.), *Les formes inférieures de l'explication*. Paris, Alcan, 1927.
- FARNELL, *Cults of the Greek States* (5 vol.). Oxford, Clarendon Press, 1896-1907.

- FÉRÉ (D^r Ch.), *La pathologie des émotions*. Paris, Alcan, 1892.
- FERENCZI, *Contributions to psycho-analysis* (trad. anglaise de E. Jones), 1916.
- FOUCART (P.), *Les mystères d'Eleusis*. Paris, Picard, 1914.
- FRANCE (A.), *Le jardin d'Epicure* (86^e éd.). Paris, Calmann Lévy, 1920.
- FRAZER (J.), *Le rameau d'or* (trad. franç.), éd. abrégée. Paris, Geuthner, 1923.
- FREUD (D^r S.), *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (trad. franç.). Paris, N. R. F., 1923.
- FREUD (D^r S.), *Cinq leçons sur la psychanalyse* (trad. franç.). Paris, Payot, 1924.
- FREUD (D^r S.), *Psychologie collective et analyse du moi* (trad. franç.). Paris, Payot, 1924.
- FREUD (D^r S.), *Totem et tabou* (trad. franç.). Paris, Payot, 1924.
- FREUD (D^r S.), *La science des rêves* (trad. franç.). Paris, Alcan, 1926.
- FREUD (D^r S.), *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (trad. franç.). Paris, Gallimard, 1930.
- GAULTIER (J. DE), *Le bovarysme*. Paris, Merc. de France, 1902.
- GROOS (K.), *Die Spiele der Menschen*. Iena, Fischer, 1899.
- GROOS (K.), *Les jeux des animaux* (trad. Dirr et van Gennep). Paris, Alcan, 1902.
- GRUAUX (D^r L.), *Les fausses nouvelles de la grande guerre* (7 vol.). Paris, Champion, 1918 à 1920.
- GUITRY (S.), *Mémoires d'un tricheur*, roman. Paris, Plon, 1935.
- HARRISON (J. E.), *Prolegomena to the study of Greek religion*. Cambridge, University press, 1908.
- HERTZ (R.), *La représentation collective de la mort*. Année sociologique, 1905-1906, pp. 48-137.
- HESNARD (D^r A.), *La relativité de la conscience de soi*. Paris Alcan, 1924.
- HOSE (Ch.) and MAC DOUGALL, *The pagan tribes of Borneo* (2 vol.). London, Macmillan, 1912.
- HOWITT (A. W.), *The native tribes of South East Australia*. London, Macmillan, 1904.
- HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Année sociologique, 1902-1903, p. 1.
- HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*. Paris, Alcan, 1909.
- JAMES (W.), *Quelques considérations sur la méthode subjective*. Critique philosophique, 1877, II, pp. 407-413.

- JAMES (W.), *L'expérience religieuse* (trad. franç.). Paris, Alcan, 1905.
- JAMES (W.), *Philosophie de l'expérience* (trad. franç.). Paris, Flammarion, 1910.
- JANET (D^r P.), *Les médications psychologiques* (3 vol.). Paris, Alcan, 1919.
- JANET (D^r P.), *La pensée intérieure et ses troubles* (cours du Collège de France, 1926-1927). Paris, Chahine, 1927.
- JANET (D^r P.), *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (3 vol.). Paris, Chahine, 1928.
- JANET (D^r P.), *La peur de l'action*. Rev. Phil., 1927, I, pp. 321-336.
- JANET (D^r P.), *A propos de la schizophrénie*, in J. de Psych., 1927, I, p. 477.
- JANET (D^r P.), *Les béatitudes*, in Rev. Phil., 1928, I, pp. 321-366 et II, pp. 106-148.
- JANET (D^r P.), *De l'angoisse à l'extase* (2 vol.). Paris, Alcan, 1928.
- JONES (D^r E.), *Traité théorique et pratique de psychanalyse* (trad. franç.). Paris, Payot, 1925.
- JUNG (D^r C.), *L'inconscient* (trad. franç.). Paris, Payot, 1928.
- KÖHLER (W.), *Gestalt psychology*. London, Bell and Sons, 1930.
- KRETSCHMER (D^r), *Manuel théorique et pratique de psychologie médicale* (trad. Jankelevitch). Paris, Payot, 1926.
- LACROZE (R.), *L'angoisse et l'émotion*. Paris, Boivin, 1938.
- LAFORGUE (D^r) et ALLENDY, *La psychanalyse et les névroses*. Paris Payot, 1924.
- LALO (Ch.), *L'expression de la vie dans l'art*. Paris, Alcan, 1933.
- LANG (A.), *Myth, ritual and religion* (2 vol.). London, Longmans Green and Co, 1913.
- LAVELLE (L.), *La conscience de soi*. Paris, Grasset, 1933.
- LAVELLE (L.), *La présence totale*. Paris, Aubier, 1934.
- LE ROY (E.), *La pensée intuitive* (2 vol.). Paris, Boivin, 1930.
- LÉVI (Eliphas), *Histoire de la magie*. Paris, Germer Baillère, 1860.
- LÉVY-BRUHL (L.), *La morale et la science des mœurs*. Paris, Alcan, 1904.
- LÉVY-BRUHL (L.), *La mentalité primitive* (2^e éd.). Paris, Alcan, 1922.
- LÉVY-BRUHL (L.), *La mythologie primitive*. Paris, Alcan, 1935.
- LOISY (A.), *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Paris, Emile Nourry, 1914.
- MAINAGE (Th.), *Les religions de la préhistoire*. Paris, Picard, 1921.

- MAINE DE BIRAN, *Journal intime* (2 vol.). Paris, Plon, 1927.
- MAURY (A.), *Le sommeil et les rêves*. Paris, Didier, 1862.
- MIGNARD (D^r), *La joie passive*. Paris, Alcan, 1909.
- MINKOWSKI (D^r), *La genèse de la notion de schizophrénie et ses caractères essentiels*, in *Evol. psych.*, 1925, pp. 192-236. Paris, Payot, 1925.
- MINKOWSKI, *L'autisme et les attitudes schizophréniques*. *J. de Psych.*, 15 mai 1927, p. 465.
- MONTHERLANT (H. DE), *Les voyageurs traqués*. Nouvelle Revue française, 1^{er} janvier 1927.
- MOREL (D^r), *Etudes cliniques* (2 vol.). Paris, Masson, 1852.
- MULLER (Max), *Essai sur la mythologie comparée* (trad. Perrot). Paris, Didier, 1873.
- MULLER (Max), *La science du langage* (trad. Harris et Perrot). Paris, Durand, 1876.
- MULLER (Max), *Origine et développement de la religion* (trad. Darmesteter). Paris, Reinwald, 1879.
- MULLER (Max), *Essais sur l'histoire des religions* (trad. franç.), (33^e éd.). Paris, Didier, 1879.
- PASCAL, *Pensées* (éd. Brunschvicg). Paris, Hachette.
- PAULHAN (Fr.), *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*. Paris, Alcan, 1889.
- PAULHAN (Fr.), *Les transformations sociales des sentiments*. Paris, Flammarion, 1920.
- PLATON, *La république*. Paris, éd. Belles-Lettres.
- PLOTIN, *Ennéades*. Paris, Belles-Lettres.
- RANK (D^r) und SACHS, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*. Wiesbaden, Löwenfeld, 1913.
- RECHERCHES PHILOSOPHIQUES, tome V, 1935-1936. Paris, Boivin, 1936.
- RÉGIS (D^r) et HESNARD, *La psychoanalyse des névroses et des psychoses* (1^{re} éd.). Paris, Alcan, 1914.
- REGNAUD (P.), *Comment naissent les mythes ?* Paris, Alcan, 1898.
- RENOUVIER (Ch.), *Le personnalisme*. Paris, Alcan, 1903.
- RIBOT (Th.), *La psychologie des sentiments*. Paris, Alcan, 1896.
- RIBOT (Th.), *La logique des sentiments* (2^e éd.). Paris, Alcan, 1907.
- RIBOT (Th.), *Essai sur l'imagination créatrice* (4^e éd.). Paris, Alcan, 1914.
- RIBOT (Th.), *Les maladies de la volonté*. Paris, Alcan, 1884.
- RIGNANO (E.), *Psychologie du raisonnement*. Paris, Alcan, 1920.
- RIGNANO (E.), *La mémoire biologique*. Paris, Flammarion, 1923.

- RIVAUD (A.), *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*. Paris, Alcan, 1905.
- RIVAUD (A.), *Etudes platoniciennes. Le système astronomique de Platon*. Rev. d'Hist. de la Philos., 1928, p. 1.
- RIVERS (D^r W. H.), *The Todas*. London, Macmillan & Co, 1906.
- RIVERS (D^r W. H.), *L'instinct et l'inconscient* (trad. franç.). Paris Alcan, 1926.
- ROBERTSON SMITH (W.), *Lectures on the religion of the Semites*. Edinburgh, Adam and Black, 1889.
- RUYER (A.), *Esquisse d'une philosophie de la structure*. Paris, Alcan, 1930.
- SAINTE-BEUVE, *Nouveaux lundis* (13 vol.). Paris, 1867-1872.
- SAINTE THÉRÈSE, *Œuvres* (trad. franç.), 3 vol. Paris, Lecoffre, 1913-1914.
- SARTRE (J. P.), *L'imagination*. Paris, Alcan, 1936.
- SCHURÉ (E.), *Sanctuaires d'Orient*. Paris, Perrin, 1912.
- SEGOND (J.), *La prière*. Etude de psych. religieuse (2^e éd.). Paris, Alcan, 1925.
- SPENCER (B.) et GILLEN, *The northern tribes of Central Australia*. London, Macmillan & Co, 1904.
- STEINER (R.), *Le mystère chrétien et les mystères antiques* (trad. Schuré). Paris, Perrin, 1908.
- STENDHAL, *De l'amour*. Paris, Calmann Lévy, 1896.
- STUART MILL (J.), *L'utilitarisme* (trad. franç.). Paris, Alcan, 1889.
- TAINE (H.), *De l'intelligence* (2 vol.), (14^e éd.). Paris, Hachette, 1920.
- TANNERY (P.), *Pour la science hellène*. Paris, Alcan, 1887.
- TYLOR (E. B.), *La civilisation primitive* (trad. franç.) (2 vol.). Paris, Reinwald, 1876.
- VAN DER LEEUW, *La structure de la mentalité primitive*. Paris, Alcan, 1928.
- VAN GENNEP (A.), *La formation des légendes*. Paris, Flammarion, 1920.
- VERNON LEE, *Les mensonges vitaux*. Paris, Alcan, 1921.
- ZELLER (E.), *La philosophie des Grecs* (3 vol.), trad. franç., Paris, Hachette, 1877-1884.
-

TABLE DES AUTEURS CITÉS

Adler : 138.
 Allendy : 132.
 Allier : 58.
 Archimède : 31.
 Aristote : 30, 53, 78, 144.

Baudelaire : 92, 100.
 Benda : 105.
 Bergson : 8, 9, 34, 45, 46, 47,
 48, 49, 61, 69, 78, 94, 101,
 115, 138, 140, 143.

Bernard : 28,
 Binet : 144.
 Bleuler : 74.
 Blondel (Ch.) : 136.
 Blondel (M.) : 54.

Borel : 70, 71, 125, 127, 129,
 131, 132.

Bossuet : 1.
 Bréal : 15, 101.
 Bréhier : 29, 32.
 Brémont : 61.

Breton : 127.
 Brillant : 44, 52.

Bühler : 144.
 Burloud : 97, 144.
 Burnouf : 16.

Caillois : 34, 79, 80, 841.

Chaslin : 121.
 Claparède : 121.
 Claude : 123, 124.

Claudé : 61.
 Codet : 124.
 Comte : 14, 15, 28, 29, 33.

Condillac : 7.
 Condorcet : 33.

Coriat : 135.
 Cuvier : 89.

Dalbiez : 26, 47, 71, 73, 74, 75,
 76, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93,
 96.

Dauzat : 21, 25.
 Dejean : 117.
 Delacroix : 51.
 Descartes : 1, 33.
 Dromard : 129, 130, 133.
 Duhem : 31, 146.
 Dumas : 11, 66, 85, 91, 100,
 101, 113, 144.
 Dupré : 21, 22, 123, 138.
 Durkheim : 44, 52, 82.

Elliot Smith : 19, 20, 78, 102.
 Empédocle : 30.
 Essertier : 22, 41.

Farnell : 53.
 Féré : 110, 111, 131.
 Ferenczi : 92.

Foucart : 52, 53.

France (A.) : 91.

Frazer : 38, 55, 56.

Freud : 71, 74, 79, 85, 86, 87,
 88, 92, 93, 94, 95, 96, 98,
 101, 107, 109, 127, 134, 135,
 136.

Gaultier (de) : 63.

Ghil : 92.

Gillen : 38, 39, 40, 55, 81, 82.

Groos : 36, 66.

Gruaux : 27.

Guitry : 67.

Guyau : 61, 137.

Harrison : 18.

Héraclite : 29.

Hesnard : 26, 101.

Hose : 39, 40, 41.

Howitt : 39, 40.

Hubert : 18, 19, 57.

Hume : 7.

James (W.) : 34, 55.

Janet (Dr P.) : 12, 66, 67, 108,
 110, 114, 125, 126, 142.

- Jones : 85, 92, 102, 134.
 Jung : 87, 122, 123.
 Kant : 137.
 Köhler : 6, 75.
 Kräpelin : 121.
 Kretschmer : 122.
 Laforgue : 61, 123, 124, 132.
 Lalo : 60, 61, 62, 63, 67.
 Lang : 17.
 Lavelle : 8, 114, 115.
 Leibiz : 33.
 Le Roy : 3.
 Lévi (Eliphas) : 25.
 Lévy-Bruhl : 10, 23, 24, 39, 40, 41, 42, 92.
 Locke : 7.
 Logre : 123.
 Loisy : 53.
 Mac Dougall : 39, 40, 41.
 Maeder : 87.
 Mainage : 38.
 Maine de Biran : 133.
 Maimonide : 33.
 Malebranche : 92.
 Mallarmé : 1, 33, 100.
 Maury : 4, 26.
 Mauss : 18, 19, 57.
 Meyerson (I.) : 144.
 Mignard : 112, 113.
 Mill (Stuart) : 5, 107.
 Minkowski : 121, 122, 125, 130.
 Montherlant (de) : 111, 112.
 Morel : 121.
 Muller : 15, 16.
 Parkinson : 24.
 Pascal : 1, 54, 128.
 Paulhan : 7.
 Pichon : 74.
 Platon : 30, 31, 32, 61.
 Plotin : 32, 33.
 Plutarque : 53.
 Rank : 79, 102.
 Régis : 101.
 Regnaud : 15.
 Renan : 127.
 Renouvier : 34.
 Ribot : 4, 5, 21, 86, 99, 116, 149.
 Rignano : 64, 146.
 Rivaud : 29, 31, 32.
 Rivers : 133.
 Robertson Smith : 18.
 Robin : 70, 71, 125, 127, 129, 131, 132.
 Rousseau : 137.
 Ruyer : 146.
 Sachs : 102.
 Sainte-Beuve : 16.
 Sainte Thérèse : 55, 113.
 Saint Thomas : 61.
 Sartre : 4, 5, 144, 145, 147.
 Schuré : 52.
 Segond : 51.
 Silberer : 87, 95.
 Spencer (B.) : 38, 39, 40, 55, 81, 82.
 Spencer (H.) : 33.
 Spinoza : 33.
 Steiner : 52.
 Stendhal : 104.
 Stobée : 53.
 Taine : 1, 2, 5, 6, 7, 86.
 Tannery : 30.
 Tylor : 16, 17.
 Van der Leeuw : 122, 138.
 Van Gennep : 79.
 Verlaine : 100.
 Vernon Lee : 115.
 Wertheimer : 6.
 Wilde (O.) : 62.
 Zeller : 30.

TABLE DES MATIÈRES

I. — L'imagination est-elle une opération gratuite ?.	1
II. — La fonction de l'imagination est-elle d'expliquer ?	14
III. — L'imagination est-elle un auxiliaire de la pratique ?	36
IV. — L'imagination conçue comme l'expression des tendances subjectives	59
V. — L'imagination symbolique.....	84
VI. — Nature et origine de la joie.....	104
VII. — L'autisme.....	121
VIII. — Résumé et conclusion.....	140
Index bibliographique	151
Table alphabétique des auteurs cités	157
